Grundriss

der

Dogmengeschichte

Von

Reinhold Seeberg

Vierte, vielfach verbesserte Auflage

Leipzig 1919
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

Preis: brosch. M. 6.—, geb. M. 7.80

Grundriss
der
Dogmengeschichte

Von

Reinhold Seeberg

Vierte, vielfach verbesserte Auflage

Leipzig 1919
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

Grundriss

der

Dogmengeschichte

Von

Reinhold Seeberg

Vierte, vielfach verbesserte Auflage

Leipzig 1919
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

Vorwort zur ersten Auflage.

Nicht nur der mir häufig ausgesprochene Wunsch des Herrn Verlegers, sondern auch Erfahrungen und Beobachtungen, die ich selbst ebenso wie befreundete Dozenten bei dem Vortrage der Dogmengeschichte gemacht haben, haben mich zur Abfassung dieses Büchleins veranlaßt. Nicht eine Darstellung der Dogmengeschichte wollte ich geben, sondern das notwendigste Material zu einer solchen zusammenstellen und die Grundlinien der Darstellung andeuten. Das Buch will den Zuhörern akademischer Vorlesungen dienen. Die Quellen und das Wichtigere aus der Literatur, die Grundgedanken der Entwicklung nebst den Hauptbelegstellen sind zusammengestellt worden, um dem Dozenten das zeitraubende Diktieren, dem Hörer das mechanische Nachschreiben zu ersparen und ihm die Möglichkeit zu gewähren, sich auf die Vorlesungen vorzubereiteu. Dabei ist die größte Knappheit erstrebt worden. Die Erläuterungen und Ausführungen des Lehrers sind immer vorausgesetzt. Doch wird sich das Büchlein in der Praxis zu bewähren haben. Endlich bemerke ich noch, daß die Darstellung sich fast überall eng an mein „Lehrbuch der Dogmengeschichte" 2 Bde. (Leipzig 1895/8) anschließt.

Berlin, den 24. Oktober 1900.

R. Seeberg.

Vorwort zur vierten Auflage.

Ich habe das Buch abermals genau durchgesehen und an vielen Stellen ergänzt und verbessert. Die Literaturangaben sind, mannigfachen Wünschen entsprechend, so viel als möglich beschränkt worden. Nach wie vor schließt das Buch sich eng an mein „Lehrbuch der Dogmengeschichte" an. Von diesem liegt jetzt die zweite Auflage in drei Bänden sowie einem Halbbande vor, die die alte Dogmengeschichte, das Mittelalter und das Reformationszeitalter umfassen. An der zweiten Hälfte des vierten Bandes, mit der das Werk zum Abschluß gelangen soll, arbeite ich und hoffe, daß er, wenn die Verhältnisse es erlauben, etwa in Jahresfrist wird ausgegeben werden können. — Die Benützer und Beurteiler dieses „Grundrisses". erlaube ich mir wiederum an die Absicht resp. die Schranken zu erinnern, die ich im Vorwort zur 1. Auflage zum Ausdruck gebracht habe.

Berlin-Halensee, den 22. Juli 1918.

R. Seeberg.

Erklärungen einiger Abkürzungen.

CG. = Conciliengeschichte.
DG. = Dogmengeschichte.
KG. = Kirchengeschichte.
Corp. scr. lat. = Die Wiener Ausgabe der lateinischen Kirchenväter.
Kirchenlex. = Wetzer und Welte, Kirchenlexikon od. Encyklopädie d. kath. Theol., 2. Aufl. 1882 ff.
Migne gr. = Migne, Patrologia, series graeca.
Migne lat. = Migne, Patrologia, series latina.
PRE. = Herzogs Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. v. Hauck.
Studien = Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausgegeben von Bonwetsch und Seeberg.
Texte u. Unters. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgegeben von Gebhardt (†) und Harnack und Schmidt.
Die Abkürzungen für die gangbaren Zeitschriften verstehen sich von selbst.

Inhalt.

Einleitung.

§ 1. Der Begriff und die Aufgabe der Dogmengeschichte.

G. Krüger, Was heißt und zu welchem Ende studiert man DG.? 1895. F. Loofs, PRE. IV, 752ff. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I[4] 1909, 93ff. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. I[2], 1908, S. 1ff. Th. Kolde, Dogma u. Dogmengesch. in Neue kirchl. Ztschr. 1908, 485ff. G. Lasson, Zur Theorie des Dogmas 1897. C. Stange, Das Dogma u. s. Beurteilung 1898. F. Haase, Begriff u. Aufgabe der Dogmengesch. 1911.

1. Der Ausdruck Dogma bezeichnet im theologischen Sprachgebrauch sowohl einen kirchlichen Lehrsatz als das ganze Gefüge solcher Lehrsätze, d. h. den kirchlichen Lehrbegriff. Kirchlich sind diese Sätze, sofern sie von der organisierten Kirche als gültige Normen anerkannt werden.

2. Das Dogma als solches ist ein Produkt der Kirchengeschichte. Die Dogmengeschichte ist die Geschichte des kirchlichen Verständnisses der Offenbarung. Sie hat es daher sowohl mit der Entstehung der Dogmen, als mit ihren weiteren Geschicken in der Kirchengeschichte zu tun. Indem das Dogma in engem Zusammenhang mit der gesamten kirchlichen wie Kulturentwicklung entstand, greift die Aufgabe der Dogmengeschichtsschreibung über den Umkreis des Dogmas im strengen Sinn hinaus.

3. Die Irrtumsfähigkeit der Dogmen wird auf katholischem Boden geleugnet, auf protestantischem zugestanden. Die Zustimmung zu einem Dogma bezieht sich nicht auf die wissenschaftliche Technik seiner Formulierung, sondern bezeichnet die Billigung der Verwerfung des Gegensatzes, wider den das Dogma sich wendet, sowie die Übereinstimmung mit der religiösen Tendenz, um derentwillen jene Verwerfung erfolgt.

§ 2. Methode und Einteilung der Dogmengeschichte.

1. Die Methode ist die streng historische. Deshalb ist die Einteilung nach dogmatischen Loci nicht zulässig. Aber aus dem „Zentraldogma“ einer Zeit ist die religiöse Gesamtanschauung zu verstehen.

2. An und für sich ist die DG. — wie die „biblische Theologie“ — nur ein Ausschnitt aus der Geschichte der christlichen Lehre. Wie aber die biblische Theologie, so ist auch die DG. aus jenem großen Zusammenhang wegen der geschichtlichen Wertung und Be-

deutung ihres Gegenstandes herausgenommen worden. Freilich greift die Geschichte der Theologie nicht selten in die DG. ein.

3. Bei dieser Scheidung bilden die kirchlichen Festsetzungen von Lehrbestimmungen die Grenzen der Dogmengeschichte (das 2. Nicänum 787, das Vatikanum 1870, die Konkordienformel 1580, die Synode zu Dordrecht 1618/19).

4. Einzuteilen ist die Darstellung so, daß 1. die Herausbildung des Dogmas in der Alten Kirche zur Sprache kommt, 2. die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der mittelalterlichen Kirche, 3. die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixierung des Katholizismus.

§ 3. Die dogmengeschichtliche Literatur.

Baur, Lehrbuch der DG.[2], 19 ff.; Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. Harnack, DG. I[4], 25 ff. Loofs, PRE. IV, 753 ff.

Hier seien nur die wesentlichen Namen genannt: Melchior Canus, De locis theologicis (1563). Dionysius Petavius, De theologicis dogmatibus 4 voll. Paris 1644. M. Chemnitz, Examen concilii Tridentini, J. Gerhard, Confessio catholica. Anfänge machen dann G. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhistorie 1699 f.; L. v. Mosheim (Dissertat. ad. hist. eccl. pertinent. 2 Bde, 1731 ff., De rebus christ. ante Const. 1753), Ch. W. F. Walch (Historie der Ketzereien etc. 11 Bde. 1762 ff., Gedanken von der Gesch. der Glaubenslehre 1756), sodann J. S. Semler (Einleitung z. Baumgartens Glaubenslehre und zu dessen Unters. theol. Streitigkeiten 1762 ff.), vgl. auch G. J. Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffes 6 Teile 1781 ff. Die ersten Bearbeitungen sind; S. G. Lange, Ausführl. Gesch. der Dogmen I, 1796. W. Münscher, Handb. d. christl. DG. 4 Bde. 1797 ff. (die 6 ersten Jahrh.) und Lehrbuch der DG., 1. Aufl. 1811; 3. Aufl. 1832 ff., vgl noch J. Ch. W. Augusti (1805), L. Berthold (1832 f.), C. G. H. Lentz (I, 1834), dann L. F. O. Baumgarten-Crusius (1832); F. K. Meier (1840, 2. Aufl. 1854), J. G. V. Engelhardt (1839). — In neuerer Zeit sind zu nennen A. Neander, dessen DG. Jacobi edierte (1857), ähnlich Hagenbach, DG. (1850, 6. Aufl. bearb. v. Benrath). F. Ch. Baur, Lehrb. d. DG. 1847, 3. Aufl. 1867 und bes. Vorlesungen über d. chr. DG., ed. F. Baur, 3 Teile 1865 ff. Dazu die großen Monographien: Lehre v. d. Ver-

söhnung 1838 und Lehre v. d. Dreieinigk. und Menschwerdung 3 Tle. 1841 ff. Th. Kliefoth, Einleitung in die DG. (1839). G. Thomasius, Die chr. DG. als Entwicklungsgesch. d. kirchl. Lehrbegriffs 2 Bde. 1874/76 (Bd. 2 edierte Plitt), 2. Aufl. Bd. I herausgeg. v. N. Bonwetsch (mit vielen Zusätzen, 1886), Bd. II neu bearbeitet v. R. Seeberg (1889), vgl. dazu H. Schmid, Lehrb. der DG. 1860, 4. Aufl. neu bearbeitet von A. Hauck. F. Nitzsch, Grundriß der chr. DG., Bd. I 1870. A. Ritschl, Entstehg. d. altkath. Kirche, 2. A. 1857; Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung, I, 2. A. 1882. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers 1878. A. Harnack, Lehrbuch der DG. 3 Bde. 1886 ff., 4. Aufl. 1909 f. vgl. dazu: Grundriß der DG., 5. Aufl. 1914, F. Loofs, Leitfaden z. Studium der DG. 1889, 4. Aufl. 1906. Sodann R. Seeberg, Lehrbuch der DG. 2 Bde. 1895/98; 2. durchweg neu ausgearbeitete Auflage Bd. I. II. III. IV. 1 1908—17 (Bd. IV, 2 in Vorbereitung). A. Dorner, Grundriß der DG. 1899. N. Bonwetsch, Grundriß der DG. 1909. F. Wiegand, Dogmengesch. der alten Kirche 1912. — Aus der katholischen Literatur s. H. Klee, Lehrbuch d. DG. 2 Bde. 1837 f. J. Schwane, DG. 3 Bde. 1862 ff. J. Bach, Die DG. d. kath. Mittelalters v. christolog. Standpunkt 2 Bde. 1873 ff. J. Tixeront, Histoire des dogmes I—III 1905 ff. — Endlich heben wir aus den dogmengeschichtlichen Monographien, außer den schon genannten, noch einige hervor: I. A. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi 3 Bde., 2. A. 1851 ff. H. Reuter, Augustinische Studien 1887 und Gesch. d. Aufklärung im MA. 2 Bde. 1875 ff. K. Werner, Thomas v. Aquino 3 Bde. 1859 und Die Scholastik des späteren MA. 4 Bde. 1881 ff. R. Seeberg, Die Theol. des Duns Scotus 1900. J. Köstlin, Luthers Theol. 2 Bde. 2. Aufl. 1901. Th. Harnack, Luth. Theol. 2 Bde. 1862. 1886. G. Plitt, Einleitg. in die Augustana 2 Bde. 1867 f. F. H. R. Frank, Die Theol. d. Concordienformel 4 Tle. 1858 ff. A. Schweizer, Prot. Centraldogmen 2 Bde. 1854/56. E. Tröltsch, Prot. Christentum u. Kirche in Kultur der Gegenwart I, 4, 1² (1909). P. Tschackert, Die Entstehung der luth. u. der reform. Kirchenlehre 1910. — Eingehende dogmengeschichtl. Untersuchungen bieten auch viele Artikel der Herzogschen Realenzyklopädie (3. Aufl. von Hauck).

Erster Teil.

Die Herausbildung des Dogmas in der Alten Kirche.

Erster Abschnitt.

Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

§ 4. Einleitung.

Vgl. R. Seeberg, DG. I², S. 21—86.

Von einer Darstellung des Christentums der apostolischen Zeit muß in diesem Leitfaden ebenso abgesehen werden, wie von einer Schilderung der „Fülle der Zeiten". Die antike Entwicklung der Religion wie der Philosophie hat einerseits den christlichen Gedanken das Bett bereitet und hat andrerseits die große Sehnsucht nach einer Religion der Erlösung erregt. Auch das Judentum, das immer tiefer in Legalismus und Moralismus versank und von hier aus seine Messiashoffnungen belebte und veräußerlichte, hat diese doppelte Beziehung zum Christentum. Im Christentum erlangt der Mensch die neue Stellung zu Gott und der Welt, die durch die Ausdrücke Glaube und Liebe bezeichnet ist. Hierin ist eine neue Auffassung Gottes und des Menschen erreicht. Der lebendige Gott oder unser Vater ist Geist, Wille, Macht; er wird in Christo, dem Herrn, der der Geist ist, und als der heilige Geist in der Gemeinde offenbar und erweckt dadurch den Glauben, und er steckt dem Willen das absolute Ziel des Reiches und seines Dienstes. Das ist der schärfste Gegensatz zum hellenischen Intellektualismus und Moralismus und zum jüdischen Legalismus.

§ 5. Das Christentum der apostolischen Väter.

Clemens Romanus (ein Brief ca. 97); Hermas, Pastor (5 Visiones, 12 Mandata, 10 Similitudines, 97—100, nach anderen 140—145); Ignatius

v. Antiochia (ca. 110, 7 Briefe: ad Ephesios, Magnesios, Trallianos, Romanos, Philadelphenos, Smyrnaeos, Polycarpum); Polykarp v. Smyrna, ad Philipp.; Papias v. Hierapolis (ca. 130—140 *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις βιβλία ε*, nur Fragmente erhalten); Barnabas (ein Brief ca. 96—98 oder 130—140); *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* (ca. 100—140), der zweite Clemensbrief (alte Homilie ca. 140); s. auch die Praedicatio Petri (die Fragm. bei E. v. Dobschütz in Texte u. Untersuchungen XI, 1893. — Ausgaben: Funk, Patres apostolici 1901. Patrum apostolicorum opera ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, Lips. 1876f., kleine Ausg. Lips. 1877. — Zur Lehre s. Th. Zahn, Hirte des Hermas 1868 und Ignatius 1874; E. v. der Goltz, Ignat. v. Ant. 1894; R. Knopf, Das nachapostol. Zeitalter 1905. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apost. Vätern 1905. Harnack, DG. I^4, 159ff.; Seeberg, DG. I^2, 87ff.

Wir stellen die Hauptgedanken in systematischer Ordnung zusammen.

1. Es gibt einen Gott, *ὁ παντοκράτωρ θεός. Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν θεός* (Herm. m. 1). a) Es ist der Schöpfer *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι* (ib.), Beschützer, Leiter, Gesetzgeber, gerecht und barmherzig. *Βλέπετε, ἀγαπητοί, πόσος ὑπερασπισμός ἐστιν τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ τοῦ δεσπότου, πατὴρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ* (1 Cl. 56, 14). b) Gott hat die Welt aus nichts (Herm. m. 1, 1 nach 2. Makk. 7, 28) erschaffen und ihr Mehrung und Wachstum verliehen um der heiligen Kirche willen (Herm. v. 1, 1, 6). c) Aber schon jetzt beginnt man, die Epitheta der hellenischen abstrakten Gottesanschauung Gott beizulegen: *ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ* (Praed. Petri vgl. Aristid. apol. 1, 1f. 4ff.). — d) Die triadische Formel kommt bei der Taufe zur Anwendung Did. 7, 1. 3 und schimmert wie schon im N. T. (§ 6, 3) oft in der religiösen Rede durch, 1 Cl. 46, 6; 58, 2. Ignat. Eph. 9, 1: *ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.* Der heil. Geist wird von Christus unterschieden. Er ist der göttliche Wille, der die einzelnen der Kirche einfügt und sie in ihr erhält oder auch die präexistente himmlische Gottesstadt oder die Mutter der Gläubigen, ein präexistentes weibliches Geistwesen neben dem männlich gedachten präexistenten Geist Christus (Gal. 4, 26. 29; Hebr. 11, 10. 16; Apok. 21, 2. 9; 22, 17; 3, 12; Herm. v. 1, 3, 4;

2, 4, 1; s. 9, 13, 2; 2 Cl. 14. Helkesai bei Hippolyt refut. IX, 13. Ascens. Jes. 3, 15 f.).

2. a) Christus wird als präexistent und bereits in der alttestamentlichen Zeit tätig gedacht, sowie als Gott erkannt (1 Cl. 36; 22, 1. Barn. 12, 10). Er ist in Gott (Ignat. Rom. 3, 3) und er ist bei und mit Gott. Er ist der Herr, der den Bau der Kirche beaufsichtigt (Herm. s. 9). Er hat der Kirche gegenüber die regierende und schützende Stellung wie der Erzengel Michael Israel gegenüber. Daher wird er von Hermas dem Michael gleichgesetzt (s. 8). Die trinitarische Formel des Taufbekenntnisses und die an sie sich anschließende und an sich nahe liegende Wandlung des dem Menschen Jesus eignenden Prädikates *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* in eine himmlische Hypostase (Herm. s. 9, 12, 2 cf. Barn. 5, 9 f.; 6, 12; 12, 10), sowie die spätere Deutung des Logosbegriffes wiesen auf weitere Wege. Zunächst glaubte man: *οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κυρίου ζώντων καὶ νεκρῶν* (2 Cl. 1, 1) oder *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου* (Ign. Eph. 19, 3). Plinius schrieb: *quod soliti essent stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum in vicem* (Ep. X, 96). — b) Aber wie Christus in der Gegenwart wirkt, so ist er auch präexistenter Geist (2 Cl. 9, 5). Er ist *πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος* (Herm. s. 9, 12, 2 f.) und trägt sie (ib. 14, 5). Herm. s. 5 wird gewöhnlich so aufgefaßt, als ob Herm. den Sohn und den Geist identifiziert habe (der treue Knecht wird Miterbe des Sohnes). Schwerlich mit Recht. Christus *ὁ θεὸς ἡμῶν, θεός μου, ὁ θεός* (Ign. Eph. inscr., 18, 2. Rom. inscr., Sm. 1, 1). — c) Er ist das ewige Wort Gottes, in dem Gott uns offenbar wird: *ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* (Ign. Mgn. 8, 2 vgl. Joh. 1, 1, Apok. 19, 13 f., Hbr. 1, 2), *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς* (Rom. 8, 2), oder auch: *ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς* (Herm. s. 8, 3, 2 cf. Clem. Al. Ecl. proph.: *ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν*). — d) Der „Sohn Gottes" (das ist jetzt, anders als im N. T., der präexistente himmlische Christus) ist in der Zeit Mensch geworden, indem er sich mit dem vom Geist in der Jungfrau Maria geschaffenen Menschen vereinigte oder auch von der Jungfrau Maria geboren wurde (das altrömische Taufsymbol: *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*). In dem Davididen Jesus ist also der ewige Gottessohn in Kraft und

Geist persönlich offenbar geworden (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦλθεν ἐν σαρκί Barn. 5, 11; θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου Ign. Eph. 19, 3), oder der präexistente geistige Gottessohn wurde Fleisch: ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (2 Cl. 9, 5). Gegenüber der Gnosis betont Ignatius die Realität seines menschlichen Lebens und Leidens, nicht τὸ δοκεῖν πεπονθέναι gilt von ihm (Ign. Trall. 10). Gott hat Jesus von den Toten erweckt und ihm Herrlichkeit gegeben (Polyk. 2, 1), oder auch Christus hat sich selbst erweckt (Ign. Sm. 2), er war auch nach der Auferstehung ἐν σαρκί (Ign. Sm. 3, 1). — e) In dem geschichtlichen Menschen Jesus war Gott und er ist selbst Gott, er wird angebetet als Gott. Eine lehrhafte Ausgleichung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist noch nicht vorhanden (Anfänge 2 Cl. 14; Herm. s. 5, 6, 5; 9, 1, 1). Die Unterscheidung einer „pneumatischen" und „adoptianischen" Christologie ist irreführend.

3. Die Aussagen von Christi Werk reproduzieren im ganzen die neutestamentlichen Vorstellungen. Zwei Hauptgesichtspunkte lassen sich unterscheiden, durch Christus wird ein neues Verhältnis zu Gott hergestellt und die Kraft und der Antrieb zu einem neuen Verhalten gegen Gott gegeben. Diese Gesichtspunkte sind hinfort, wie schon im N. T., maßgebend für das Verständnis des Werkes Christi. Sie erwachsen aus der Idee des neuen Bundes (Jer. 31, 31 ff.): a) ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν (1 Cl. 12, 7), und: ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γνῶμεν, ὡς ἐστὶν τίμιον τῷ θεῷ τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν (ib. 7, 4). Dazu Polyk. 1, 2; 8, 1. Christi Tod und Auferstehung bewirken Sündenvergebung und Heiligung (Barn. 5, 1. 6; 6, 11), θανάτου κατάλυσις (Ign. Eph. 19, 3, Trall. 2, 1). Das Leiden Christi befreit von Schuld, Sünde und Tod. Der Opfergesichtspunkt nur gelegentlich bei Barnabas. — b) Hiermit verbindet sich der zweite Gedanke: καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς . . . Αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Herm. s. 5, 6, 2. 3; 8, 3, 2 f.). Christus gab den καινὸς νόμος (Barn. 2, 6) und die rechte Erkenntnis Gottes (2 Cl. 3, 1; 17, 1) samt der Verheißung des Lohnes der Unsterblichkeit (ib. 11, 16). Er ist das Vorbild der rechten Stellung zu Gott (1 Cl. 16, 17; Pol. 8, 2). Für diese Gedanken braucht Ignatius die tieferen johanneischen und paulinischen Wen-

dungen von der Einwohnung Christi in uns. Dadurch haben wir Wahrheit, Licht, Leben. *Θεοφόροι, χριστοφόροι, ναοφόροι, ἁγιοφόροι* sind die Christen, Christus ist *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* (Eph. 3, 2), *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* (Sm. 4, 1). — An dieser wirksamen Lebensgemeinschaft Christi mit uns, an seiner Wiederkunft und an seiner Gegenwart im Abendmahl haftet das Bewußtsein der Gottheit Christi.

4. Der Heilsstand der Christen ist bewirkt durch die Heilsgaben, die Christus wirkt und schenkt, *ζωή, γνῶσις, πίστις, ἀθανασία* (Did. 10, 2; 9, 3), dazu die Sündenvergebung, *ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας* (Barn. 8, 3). Ohne Christus sind die Menschen, deren Herzen voller Sünde und Finsternis sind, dem Verderben verfallen (Barn. 6, 11 schließt eine Erbsünde aus). Sünde ist Depravation, Tod und Verderben, böse Geister herrschen im Menschen (Herm. m. 5, 2, 7; Barn. 4, 13); der Gesichtspunkt der Schuld tritt zurück. — Diese Gaben bringen dem Christen ein neues Leben. Die Hauptgesichtspunkte sind folgende: a) Clemens reproduziert den Gedanken von der Gerechtigkeit allein aus Gnaden und durch Glauben: *Πάντες* (in der alttest. Gesch.) *οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (32, 3. 4). Aber er schreibt auch: *μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* (50, 5), und *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις* (30, 3). Sein Paulinismus ist also lehrhaft unsicher. — b) Bei den übrigen Autoren ist Paulus Rechtfertigungslehre überhaupt nicht wirksam. Die Gerechtigkeit ist die aktive Lebensgerechtigkeit, die Haupttugend, durch die man gerettet wird (Herm. s. 6, 1, 4. m. 1, 2; 2 Cl. 6, 7; 11, 1). Zur Gerechtigkeit gehört der Glaube. Der Glaube ist die Voraussetzung der rechten Verfassung des Christen. Er nimmt Gott in die Seele auf, Gott wohnt und wirkt in ihr, ein neues Leben hervorrufend durch seine Worte und Gebote: *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές . . ., ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. Οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου . . . . Πῶς; μάθετε· λαβόντες τὴν ἄφεσιν*

τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν, εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν. (Barn. 16, 7 ff.) Dies wird dem Menschen durch das Wort zuteil, kann aber auch auf die Taufe zurückgeführt werden (ib. 11, 11). Der Mensch, in dem Christus lebt, vermag das Gesetz zu erfüllen und soll es erfüllen. Es ist *ἄνευ ζύγου ἀνάγκης* (ib. 2, 6). — c) Ähnlich hat Hermas empfunden. Die Taufe reinigt von den Sünden der Vergangenheit und schenkt den Geist Gottes. Der Getaufte soll und kann das Gesetz halten, da er ja den Herrn in sich hat (m. 12, 4). Das heißt aber nur, daß der Mensch sich von den groben Sünden freihalten soll. Für diese, bes. den Abfall, wurde (vgl. Hbr. 6, 4 ff., 10, 26; 12, 19; 1 Joh. 5, 16 ff.) die zweite Buße bestritten: *ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων* (m. 4, 3, s. dagegen 1 Cl. 7, 3 ff.). Eine Offenbarung Gottes gewährt durch Hermas ausnahmsweise eine zweite Buße oder Bekehrung (vis. 2, 2. 4. 5). Hier beginnt die Unterscheidung von Todsünden und venialen Sünden, sowie die Bußpraxis. Die Buße dient zur Versöhnung und Umstimmung Gottes (1 Cl. 48, 1; 2, 3. Herm. v. 1, 2, 1). Diese Gedanken wurzeln im Judentum. — d) Der Grundgedanke ist also: Christus und der Geist werden im Glauben oder durch die Taufe empfangen; sie treiben an zur Liebe d. h. zur Erfüllung des Gesetzes Christi. *Ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν* (Ign. Eph. 9, 1). *Ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν* (Eph. 14, 1). *Τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη* (Sm. 6, 1). Dafür kann aber auch Furcht und Hoffnung zur Charakteristik des Christenstandes angeführt werden (Barn. 11, 11 s. unten 6 a). Diese Auffassung läßt im einzelnen Differenzen und Abstufungen zu. Sie ist der johanneischen verwandt und sie korrespondiert mit der stärker betonten zweiten Gedankenreihe in Christi Werk. — e) In der vergröberten Fassung der Späteren bietet sie 2 Cl.: Christus gab das Gesetz, wir sind zu einer *ἀντιμισθία* verpflichtet. Diese besteht für Sünder in der *μετάνοια*, der Erfüllung

des Gesetzes und der Abtuung der Sünden. Nach Tob. 12, 8f. werden die solennen Werke des Pharisäismus empfohlen: *καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δ' ἀμφοτέρων . . ., ἐλεημοσύνη δὲ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται* (16, 4).

5. a) Das Selbstbewußtsein der Christenheit gibt sich zu erkennen in der Verwerfung des *ἰουδαΐζειν* bei Christen (Ign. Magn. 10, 3), oder in der geschichtlichen Betrachtung des Barnabas, nach der Gott überhaupt mit Israel keinen Bund schloß, und dies das Gesetz gröblich mißdeutete. — b) Die Kirche besteht aus den erwählten und berufenen Heiligen Gottes (1 Cl. 58, 2, 59, 2; 30, 1; 6, 1; 64); sie ist die Stadt Gottes im Gegensatz zur Stadt der Welt (Herm. s. 1), das „neue Volk" (Barn. 5, 7). Die Erbauung der Gemeinde liegt noch in den Händen der Träger der Geistesgaben (Propheten, Lehrer, Apostel). Aber man beginnt die beherrschende Autorität dem kirchlichen Amte beizulegen. Die Apostel übten eine *λειτουργία* aus, durch *διαδοχή* ging diese auf ihre Nachfolger (die *πρεσβύτεροι*) über. In einem doppelten besteht ihre Aufgabe, in der *ἐπισκοπή* und dem *προσφέρειν τὰ δῶρα* (1 Cl. 44). Dies wird durch die alttestamentlichen Priestergesetze begründet, dem Presbyter tritt *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος* gegenüber, eine antipneumatische Tendenz wird spürbar (ib. 40). Das Kirchenrecht ist gefunden. So Clemens Romanus. — c) Rom hatte noch keinen monarchischen Bischof. In Jerusalem (Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23, 4; IV, 22, 4) und in Kleinasien scheint dies Institut aufgekommen zu sein (Apokal. 1—3. 3 Joh. 9. Ignat.). Ein Gottesspruch trieb Ignatius zur Forderung, sich zu Bischof, Presbyterium und Diakonen zu halten (Philad. 7, 1). Gegenüber der hereinbrechenden Häresie mit ihrer „falschen Lehre" (Ign. ad Pol. 7, 2) ist Sicherheit nur in der Gemeinschaft mit dem Bischof vorhanden: *καλῶς ἔχει θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι· ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται, ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει* (Sm. 9, 1). Diese Gemeinschaft vollzieht sich vermöge der Lehre, der Taufe, der Eucharistie und des Eheschlusses. *Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται* (Sm. 8, 2). *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω . . . . Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν* (ad Pol. 5, 2 vgl. 1 Kor. 7, 39). — d) Die Einzelgemeinde

wird in genaue Abhängigkeit vom Bischof gerückt, nicht aber die Gesamtkirche, denn der Begriff des Episkopates fehlt Ignatius. Letztere leitet Christus samt dem Presbyterium der Apostel: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Sm. 8, 2; Philad. 5, 1. Mart. Polyc. 8, 1: τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας, anders 16, 2: τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας). — e) Die Erwägung der Differenz der sittlichen Qualität der Christen führte zur Unterscheidung wirklicher und scheinbarer Glieder der Kirche. Zwar soll diese durch die Buße möglichst eingeschränkt werden, doch wird das auf Erden nie völlig erreicht werden. So Hermas (bes. s. 9 und 3, 2. 3).

6) a) Die Taufe als Abschluß der vorangegangenen Unterweisung bringt Sündenvergebung und das neue Leben, d. h. sie eignet dem Menschen den Ertrag von Christi Werk an (s. sub 3): ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες, ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες (Barn. 11, 11). Die Taufe bringt dem Menschen die Vergebung der bisherigen Sünden (Herm. m. 4, 3, 1. 2) und die σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ als die Mitteilung des Geistes und Lebens (Herm. s. 8, 6, 3; 9, 16, 4; 2 Cl. 8, 6) sowie die Annahme des Namens Christi (Herm. s. 9, 13, 2) und die hieraus fließende Verpflichtung, Christi Gebote zu befolgen (2 Cl. 8, 6). Getauft wird jetzt auf den Namen des dreifaltigen Gottes (Did. 7. 1. 3, s. aber die frühere Praxis 9, 5). Über die Buße s. 4 c — b) Absicht und Sinn der eucharistischen Feier deuten die Gebete Did. 9. 10, bes. der Schluß: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραναθά. Zu letzterem (מרנא תא, nicht מרן אתא) s. 1 Kor. 16, 22. Apok. 22, 20. Christi Gegenwart erwartete man also gemäß der ursprünglichen Idee der Einsetzung Christi. Der Umbildung dieser Idee bei Joh. folgend heißt es auch: Εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν (Ignat. Sm. 7, 1). Die Wirkung: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασιας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (Eph. 20, 2), vgl. Joh. 6, 54—58. — Als θυσία wird das Abendmal Did. 14, 1 f. bezeichnet, sofern die es begleitenden Dankgebete Opfer sind (vgl. Just. dial. 41. 117).

7. Die Nähe des Endes steht fest. Die Macht Christi wird dann offenbar, das Reich tritt ein: συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν

περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν (Did. 9, 4). Lohn empfangen die Frommen, schreckliche Strafen die Gottlosen (vgl. die Apocal. Petri). Sechstausend Jahre dauert die Welt, es folgt das tausendjährige Reich als Sabbat, dann geht die Woche der Ewigkeit an (Barn. 15, 4—9). Über das tausendjährige Reich s. Papias bei Iren. V, 33, 3 f. Daß man in den ἔσχατοι καιροί stehe, wird eingeschärft. Dem entspricht die Stimmung. Die Auferstehung des Fleisches s. 1 Cl. 24 f.

Das ist es um das Verständnis des Christentums in dem nachapostolischen Zeitalter. Es stellt den Ausgangspunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung dar. Eine Vergleichung mit der neutestamentlichen Anschauung ist lehrreich; doch darf letztere nicht auf den Paulinismus beschränkt werden. Der heidenchristliche Bedarf der jungen Christenheit hat jüdischen Tendenzen und Organisationen Eingang verschafft.

§ 6. Quellen und Normen des Glaubens.

Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons Bd. 1 u. 2, 1888 ff. u. Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons 2. Aufl. 1904. A. Harnack, Das NT. um 200, 1889 u. Die Entstehung des N. T. 1914. Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche 3. A. 1897. P. Caspari, Ungedruckte ... Quellen zur Gesch. des Taufsymbols 1866. 69. 75. Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymb. 1879. Th. Zahn, Glaubensregel u. Taufbekenntnis in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche³ S. 238 ff. und PRE. VI³, 683 ff. Das ap. Symbol 2. Aufl. 1893. A. Harnack, PRE. I³, 741 ff. F. Kattenbusch, Das ap. Symbol. 1894. 1900. J. Kunze, Glaubensregel, h. Schrift u. Taufbekenntnis 1899. A. Seeberg, Der Katechismus d. Urchristenheit 1903; Das Ev. Christi 1905; Christi Person u. Werk nach der Lehre seiner Jünger 1910. R. Seeberg, DG. I², 65 ff., 154 ff. Evangelium quadraginta dierum in Aus Religion u. Geschichte I, 42 ff. R. Seeberg, Über die ältesten trinitar. Formeln in „Reformation" 1910 Nr. 2.

1. Wie Jesus selbst die Sprüche des A. T. ebenso wie seine eigenen Worte und die Festsetzungen der Apostel als feste Autoritäten anzusehen lehrte (Mt. 5, 17. Lk. 24, 44. Mt. 24, 35; 10, 40; 16, 19), so haben auch die Apostel geurteilt (Röm. 1, 2. Gal. 3, 8. 22; 4, 30. 1 Thess. 4, 15. Gal. 6, 2. 1 Kor. 7, 10; 9, 14. Act. 20, 35; 15, 28. 2 Thess. 2, 15. 2 Kor. 2, 9; 7, 15. 2. Petr. 3, 15 f. etc.). Diesen Autoritäten traten aber die Aussprüche der Geistträger an die Seite (z. B. 1 Kor. 12, 8 ff.). Zu ihrer Kritik wird früh gemahnt (1 Kor. 12. 2 f.; 14, 29. 1 Thess. 5, 19—21 cf Mt. 7, 15 ff. s. aber Did. 11, 7 ff.).

2. Diese Anschauung gilt auch in der nachapostolischen Zeit. Ἡ γραφή und γέγραπται haften zuvörderst am A. T., doch werden

sie auch auf Worte Jesu angewandt (Barn. 4, 14. 2 Cl. 2, 4 cf. Pol. 12, 1). Die Evangelien als Christi Fleisch (Ignat. Philad. 8, 2; 5, 1 cf. Sm. 7, 2), wie die Apostel als das Presbyterium der Kirche sind entscheidende Autoritäten (Ign. Trall. 2, 2; 3, 1. 3; 7, 1. Magn. 6, 1. Sm. 8, 1. Rom. 4, 3). Diese Schriften kamen im Gottesdienst zur Verlesung (1 Cl. 47, 1. Justin Apol. I, 67. Iren adv. haeres. II, 27, 2; III, 21, 4. Canon Muratori l. 77 f.); sie beherrschen die Gedankenbildung. Aber wie fortgehend neue Propheten und Lehrer erstanden (Herm. mand. 11. Ignat. Philad. 7, 1. Eph. 20, 1. Rom. 7, 2. Barn. 9, 9. Did. 11, 7 ff.; 13, 2), so wurden auch die Schriften derselben als heil. Schrift gebraucht (Hermas, Barnabas, Didache, 1 u. 2 Clem., Praedicatio Petri, Apocalypsis Petri). Der „Kanon" war noch kein fester dogmatischer Begriff.

3. Als weiterer Kanon kam auch jetzt noch wie in der apostolischen Zeit die mündliche Überlieferung in Betracht. Man faßte sie zusammen unter den Namen *παράδοσις, πίστις, διδαχή, διδασκαλία, παραθήκη, ἐντολή*, auch *εὐαγγέλιον*. Es war die Tauflehre (vgl. Did. 11, 1. 2. Ignat. Philad. 5, 1. Trall. 7, 1. Magn. 13, 1. 1 Clem 7, 2. Polyk. 7, 2). Sie faßte in sich den historischen Stoff des Lebens Jesu, der geordnet war nach dem unseren synoptischen Evangelien zugrunde liegenden Schema (Luk. 1, 4), eine Zusammenfassung der christlichen Lehre, wohl nach der letzten Offenbarung Christi (Luk. 24, 46 ff. Matth. 28, 18 ff.), Formeln über die Taufe und die Eucharistie (1 Kor. 11, 23), das Vaterunser, ein eschatologisches Lehrstück (Hebr. 6, 2. Did. 16), „die beiden Wege" oder Zusammenstellungen von Tugenden und Sünden (Did. 1—5. Barn. 19 ff. vgl. Kol. 3, 5 ff. Röm. 1, 28 ff. 1 Kor. 5, 10 f. 2 Kor. 12, 20 f. Gal. 5, 19 ff. Eph. 5, 3 ff. 1 Tim. 1, 9 f. 2 Tim. 3, 2 ff. Tit. 3, 3. 1 Clem. 30. Herm mand. 6, 1, 2; 8, 3 ff. sim. 9, 5, 2 ff. — Gal. 5, 22 ff. Kol. 3, 12—4, 2. Eph. 5, 15—6, 18. Herm. vis. 3, 8, 3 ff. mand. 6, 2, 3. sim. 9, 15, 2. 1 Clem. 62, 2; 64). Diese Überlieferung war eine *χριστομαθία* (Ignat. Philad. 8. 9) und enthielt die *λόγοι τῆς πίστεως* sowie die *ἐντολαὶ διδαχῆς* (Barn. 16, 9), d. h. *τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον* (Polyk. 7, 2): *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα* (1 Cl. 7, 2). Diese Überlieferung enthielt auch ein Taufbekenntnis. Es wird bis in die Anfänge der apostolischen Zeit zurückreichen. Hebr. 10, 22. 23 (*ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*), 1. Tim. 6, 12 (*καὶ ὡμολόγηκας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρ-*

τύρων, cf. Röm. 6, 3 ff.; 10, 9. Eph. 4, 5 f. 1 Joh. 2, 20) beweisen das Vorhandensein eines solchen Bekenntnisses. Bei dieser Sachlage ist man berechtigt, bestimmte formelhafte Wendungen im N. T. für dies Bekenntnis in Anspruch zu nehmen (z. B. 1 Tim. 6, 13. 2 Tim. 2, 2. 8; 4, 1. Joh. 3, 18. 1 Petr. 3, 22. Röm. 6, 3 ff., bes. 1 Kor. 15, 3f.: *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καί παρέλαβον, ὅτι Χριςτὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα*). — Dies Bekenntnis ist zunächst nur christologisch gewesen (Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. 1 Kor. 12, 3. Hebr. 3, 1) nach allen Spuren in dem N. T. und bei den apostolischen Vätern. Spuren besonders bei Ignat. (Ign. Magn, 11. Eph. 7. Trall. 9. Sm. 1). Die göttliche Trias ist schon in der apostolischen Zeit formelhaft überliefert worden (Matth. 28, 19. Luk. 24, 49. Joh. 14, 15 ff. 26; 15, 26; 16, 13—16. 2 Kor. 13, 13: 1, 21 ff. 1 Kor. 12, 4—6; 6, 11. Röm. 15, 16. 30. 1 Petr. 1, 2; 2, 5; 4, 13 f. 2 Thess. 2, 13—15. Eph. 5, 18—20; 2, 18—22; 4, 4—6; 1, 3—14. Hbr. 10, 29 ff.; 12, 22. 24 Jud. 20 f. Apok. 1, 4 f.; 3, 12). Aber erst Justin (und Marcion) bietet uns einen sicheren Anhaltspunkt für das triadisch gegliederte Taufbekenntnis (s. bes. Ap. I, 13. 61. 95. 67). — Die älteste Form desselben, die wir als ganze erreichen können, ist die altrömische, die Marcell von Ancyra anwandte (338), sie ist aber an ein paar Stellen mit Sicherheit zu emendieren, wie im folgenden geschieht: *Πιστεύω εἰς θεὸν ⟨πατέρα⟩ παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, [καὶ] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, [καὶ] καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν (κρῖναι?) ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, [ζωὴν αἰώνιον.]* Dieser griechische Text dürfte aber selbst eine Übersetzung des lateinischen sein, wie wir ihn aus Rufins Expositio symboli (ca. 400 vgl. schon Novatian de trinit.) kennen lernen: 1. credo in deum patrem omnipotentem; 2. et in Christum Iesum, filium eius unicum, dominum nostrum, 3. qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine, 4. qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, 5. tertia die resurrexit a mortuis, 6. ascendit in caelos, 7. sedet ad dexteram patris, 8. unde venturus est iudicare vivos et mortuos; 9. et in spiritum sanctum, 10. sanctam ecclesiam, 11. remissionem peccatorum, 12. carnis resurrectionem.

Zweites Kapitel.

Die häretische Umdeutung des Evangeliums, Reformversuche.

§ 7. Die Gnosis.

Quellen: Von der gnost. Lit. vollständig erhalten der Brief des Ptolemäus an die Flora bei Epiph. h. 33, 3ff., die Pistis-Sophia (kopt.) ed. Schwartze-Petermann 1853, aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh. vgl. Harnack Texte u. Unters. VII, 2, und zwei andere gnost. Werke in koptischer Sprache, die C. Schmidt edierte, Texte u. Unters. VIII, 1. 2. Sonst nur Fragmente, s. Grabe, Spicilegium II; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 1884, s. auch Stieren, Irenäus I, 909ff. Die ältesten Gegenschriften sind verloren, so Agrippa Castor (Eus. h. e. IV, 7, 5ff.), Justins Syntagma wider alle Häresien (cf. Apol. I, 26) und desselben Schrift gegen Marcion (Iren. adv. haer. IV, 6, 2) etc. — Erhalten in lat. Übersetzung (viel griech. Frg. bei Epiph. Eus. etc.) Irenäus *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* ll. 5 (ed. Massuet; Stieren; Harvey), geschrieben um 180. Tertullian De praescriptione haereticorum, Adv. Valentinianos, De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima. Hippolyt *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* ll. 10, ca. 230 (Refutatio, ed. Wendland 1916); verloren ist sein früheres Syntagma wider alle Häresien cf. Photius Bibl. cod. 121, geschr. nach 200 (zu rekonstruieren aus Ps.-Tertull. adv. omn. haeres., Philastrius und Epiphan). Im übrigen Philastrius De haeresibus ca. 380. Epiphanius Panarion geschr. 374—376 (beides bei Öhler, Corp. haeresiologic.). Adamantius *Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* ed. van de Sande Bakhuyzen 1901. Sonst die WW. des Clemens Alex., Origenes, Euseb. h. e. Vgl. Möller-v. Schubert KG. I². 138ff. Hilgenfeld, a. a. O., Thomasius, DG. I², 62ff. Harnack, DG. I⁴, 243ff. Seeberg, DG. I², 215ff. W. Anz, Ursprung d. Gnosticism. in Texte u. Unters. XV, 4. G. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien 1896. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluß auf d. Christent. 1894. S. 74ff. C. Schmidt, Plotins Stellung z. Gnostizismus etc. in Text u. Unters. XX, 4. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus 1901. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907. G. Krüger, PRE. VI³, 728ff. C. Barth, Die Interpretation des N. T. in der valentinianischen Gnosis 1911. F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis 1910.

1. Die Anfänge der Gnosis reichen bis in die neutestamentliche Zeit zurück. Vier Gruppen begegnen uns a) spiritualisierende judaistische Asketen (Kol., Pastoralbriefe); b) heidenchristliche Libertiner, die als Pneumatiker das Gesetz und die Engel verachten, die „Freiheit“ preisen und Christus herabsetzen (Nikolaiten s. Apok. 2, Jud., 2 Petr.); c) Simon Magus, der samaritanische Pseudomessias (Act. 8,

9 ff.) und Dositheus, dieses Nachfolger Menander; d) die Häresie des Kerinth (Iren. I, 26, 1; III, 11, 1), wider die sich das Evangelium und der 1. Brief des Johannes richten.

2. Die wichtigsten späteren gnostischen Bildungen, Satornil, Basilides, Valentin und seine Schüler Secundus, Kalarbarsos, Herakleon, Ptolemäus, Theodotus, Axionicus, Theodotus, Bardesanes, ferner Ophiten, Barbelognostiker, Kainiten, Peraten, Sethianer, Naassener, Justin, Markus, Karpokrates etc. — Diese gnostischen Richtungen haben seit dem Ende des 1. Jahrhunderts sich rapid ausgebreitet. Die Gnosis strebte nach einer Weltreligion, die durch Synkretismus hergestellt werden soll. Dabei können orientalische kosmogonische und magische Spekulationen oder hellenische religionsphilosophische Tendenzen überwiegen. Die Gnostiker sammelten sich in Vereinen mit den Formen der Mysterien, mit Weihen und Sakramenten. *Γνωστικοί* haben sich einige Gruppen selbst genannt.

3. Nicht die einzelnen „Systeme" und Kultformen, sondern die Grundanschauung ist darzustellen. Nicht Problemen christlicher, sondern heidnischer Religiosität geht die Gnosis nach: *Unde malum et qua in re? unde homo et quomodo et quod maxime Valentinus proposuit: unde deus?* (Tert. de praescr. 7.) *Ἔστι δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν και τί γεγόναμεν, ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν* (Clem. Excerpta ex Theod. 78). a) Geist und Materie stehen einander dualistisch gegenüber. Aus der Geisteswelt (*βυθός, αὐτοπάτωρ, πλήρωμα*), die in sich bewegt ist durch *αἰῶνες* als *personales substantiae*, geht durch Emanation oder Evolution die wirkliche Welt hervor. Ihr Schöpfer ist nicht der höchste Gott, sondern der niedere Judengott oder Demiurg. Die Gnosis ist antijüdisch. b) In der materiellen Welt existiert ein Überrest der Geisteswelt. Je nach seinem Grade zerfallen die Menschen in *πνευματικοί, ψυχικοί* und *σωματικοί*. Das Böse ist die Sinnlichkeit. Es gilt *φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος*. c) Dazu befähigt Christus. Er ist seinem Wesen nach ein himmlischer Äon, der einen Scheinleib annahm (Doketismus, s. schon Kerinth 1 Joh. 4, 2; 2, 22; 4, 15, dagegen Joh. 1, 14). Er kam *λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον* (Ir. I, 15, 2). Er spricht: *Μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω — Μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω — Τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ — Γνῶσιν καλέσας παραδώσω* (Hipp. Ref. V, 10). Diese Erkenntnis hilft einerseits die Sinnlichkeit zu überwinden durch Askese oder das *παρα-*

χρῆσθαι τῇ σαρκί, sie gewährt andrerseits die Einsicht in den Weltzusammenhang und die Zauberformeln, um den Weg durch die verschiedenen Tore der Gestirnwelt zu gewinnen. d) Die Auferstehung des Fleisches samt der urchristlichen Eschatologie wird abgelehnt.

4. Durch mancherlei sakramentale Weihen und Zaubermittel sollte dies neue Leben und seine Erkenntnis, speziell hinsichtlich der Himmelsreise, den einzelnen übermittelt werden. Diese Mysterien sind Erweiterungen der Taufe (Geisttaufe, Feuertaufe), der Buße („Mysterium der Sündenvergebung" s. Pist.-Soph.), des Abendmahls.

5. Nach dem Vorbild der Kirche versuchte man diese Lehre auf ἀποστολικὴ παράδοσις (Ptolem.) zurückzuführen durch allegorische Exegese, durch Fälschungen und die Annahme von Geheimtraditionen.

6. Diese Weltreligion bestand in orientalischen kosmogonischen Spekulationen, Mysteriensuperstition, asketischem Dualismus, der Kenntnis der Formeln, deren es bei dem Durchgang durch das Gebiet der Äonen bedarf und in der Anerkennung Christi als des himmlischen Meisters. Die Religion wurde „Lehre" und „Mysterium".

§ 8. Das Judenchristentum.

Justin. Dialogus c. Tryphone c. 47. Irenaeus adv. haereses I, 26, 2. Origenes c. Celsum II, 1, 3; V, 61. Hippolyt. Refutatio VII, 34. Epiphanius Panarion haer. 29. 30. Euseb. hist. eccl. III, 27. Hieronym. bes. Ep. 112 (al. 89) u. gelegentlich. Test. XII patr. (Migne Gr. 2). Die Clementinen (Homiliae ed. de Lagarde 1865. Recognitiones ed. Gersdorf 1838). Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristent. (1884) S. 421 ff. Harnack, DG. I[4], 271 ff. Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. II, 642 ff. Seeberg, DG. I[2], 200 ff. H. Waitz, Die Pseudoklementinen 1904. G. Hönnicke, Das Judenchristentum im 1. u. 2. Jahrh. 1908. A. Schmidtke, Neue Fragmente u. Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien 1911. W. Brandt, Elchasai 1912.

1. So bedeutungsvoll jüdische Gedanken und Institutionen auf die Entstehung der Kirche und der Theologie eingewirkt haben, so gering sind die direkten geschichtlichen Wirkungen des Judenchristentums zu veranschlagen. — Vier Probleme kennzeichnen diese jüdischen Christen, deren Sitz das Ostjordanland und Syrien blieb und die darüber hinaus direkte Einflüsse nicht ausgeübt haben: Christus, Paulus, Matthäus, das Gesetz.

2. Die erste Gruppe (Nazaräer) dachte von Christus orthodox, erkannte Pauli Werk an, brauchte ein hebräisches Matthäusevangelium und verlangte nur von geborenen Juden Einhaltung des Gesetzes.

Das war etwa der Standpunkt der alten jerusalemischen Gemeinde. Aber Hieronymus urteilt: *dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani.*

3. Die zweite Gruppe besteht aus pharisäischen Christen (Ebjoniten), den Nachfolgern der Gegner des Paulus. Christi Gottheit und die Geburt aus der Jungfrau wird geleugnet, Paulus als *apostata legis* verworfen, das Ebjonitenevangelium der Zwölf gebraucht, die Beobachtung des Gesetzes von allen verlangt. Dazu ein grobsinnliches Millenium.

4. Die dritte Gruppe kombiniert den Pharisäismus mit Theosophie (s. schon den Kolosserbrief). Zur Zeit Trajans empfing *Ἠλχασαΐ* (wohl *Ἀλέξιος* und nicht חֵיל כְּסֵי) durch einen männlichen und einen weiblichen Engel von ungeheuren Dimensionen (Christus und der heil. Geist) Offenbarungen: Wiedertaufe zur Vergebung grober Sünden. Christus nicht von der Jungfrau geboren, das Gesetz, außer den blutigen Opfern, zu halten, Paulus verworfen. Um 220 machte ein Syrer Alkibiades für diese Lehre in Rom Propaganda. — Die Clementinen haben diese Anschauungen zu einem (pantheistischen) System verarbeitet.

§ 9. Marcion und Montanus.

Marcion: Iren. I, 27, 2—4; III, 12, 12 u. s. Tert. adv. Marcionem libri 5. Ps. Tert. h. 17. Philaster h. 44. 45. Epiph. h. 41. 42. Hippol. Refut. VII, 29—31. Adamantius Dial. de orth. fid. I. II. Esnik (arm. Bisch. d. 5. Jahrh.), Wider die Sekten IV, 1 (übers. v. Schmid, Wien 1900). Vgl. Rhodon über M.'s Schüler Apelles bei Eus. h. e. V, 13, Frgg. des letzteren in Texte u. Unters. VI, 3, 111 ff. Vgl. Harnack, DG. I⁴, 292 ff. Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. I, 585 ff., II, 409 ff. Seeberg DG. I², 249 ff. — Montanus: Die montanist. Orakel sammelten N. Bonwetsch, Gesch. d. Montan. S. 197 ff., s. auch Bonwetsch, Texte z. Gesch. des Mont. 1914. A. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591 ff. P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme 1913. Tertullian, de corona, de fuga, de exhort. castitatis, de virg. veland., de monogamia, de ieiunio adv. psych., de pudicitia. Die 7 BB. de ecstasi (vgl. Hieron. de vir. ill. 24. 40. 53) sind verloren. Die ältesten Gegenschriften sind verloren, von Apolinarius, Melito, Apollonius, Miltiades, einem Anonymus (aus dem Eus. Auszüge gibt), Serapion, s. Eus. h. e. V, 16—19. IV, 26, 2. — Iren. adv. haer. III, 11, 9. Hippol. Refut. VIII, 6. 19. X, 25. Ps. Tert. 21. Philaster h. 49. Epiphan. h. 48. 49 (nach alten Quellen, vgl. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes 1891). Orig. de princ. II, 7, 3 f. Didymus, de trinitate III, 41 (Migne Gr. 39, 984 ff.). Hieronym. Ep. 41. Theodoret haer. fab. III, 2. Zu vergl.: Bonwetsch a. a. O. 1881. Harnack DG., I⁴, 425 ff. Seeberg DG. I², 253 ff. P. de Labriolle, La crise Montaniste 1913. Zur Chronologie s. Zahn, Forschungen V, S. 1 ff.

1. Diese beiden Reformversuche zeigen, in welcher Richtung die kirchliche Anschauung sich vom Urchristentum zu entfernen beginnt. Gegen Gesetzlichkeit opponiert Marcion, für den Geist und das himmlische Jerusalem kämpft Montanus.

2. Das Problem Matth. 9, 16 f.; 5, 18 löste sich Marcion (ca. 140) an Gal. 2. Paulus steht im Gegensatz zu den älteren Aposteln. Gesetz und Evangelium haben nichts miteinander zu schaffen. *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (Tert. I, 19). A. T. und N. T., Natur und Gnade haben nichts miteinander gemein. Angeregt durch den syrischen Gnostiker Kerdo erweiterte Marcion diese Grundanschauung durch die Annahme zweier Götter. Von dem zornigen, wilden und gerechten Schöpfer stammt das natürliche Elend des Menschen und das Gesetz. Der barmherzige Gott offenbarte sich im 15. Jahre des Tiberius in Christo (*spiritus salutaris*). Der Demiurg brachte ihn an das Kreuz. Dafür muß der Demiurg Christus alle die, welche an ihn glauben, zur Genugtuung überlassen. Daher läßt Christus Paulus lehren, *dass wir um den Preis erkauft seien und ein jeder, welcher glaubte an Jesus, wurde verkauft von dem Gerechten dem Guten* (Esnik IV, 1). Deshalb gilt es Christus zur Erlösung glauben. *Immutavit eos per fidem, ut credentes fierent boni* (Adam. 1, 6). Dazu die Forderung strengster Askese, auch der Ehelosigkeit. Die Auferstehung leugnete M., der gute Gott straft niemand, die Bösen verfallen dem Feuer des Demiurgen. — Zum Beweismittel seiner Lehre stellte M. sich einen Kanon her (verstümmelter Luk., 10 paulin. Briefe).

3. Im Jahre 156 trat Montanus in Phrygien, dem sich bald die Prophetinnen Prisca und Maximilla anschlossen, mit dem Anspruch auf, daß in ihm der verheißene Paraklet erschienen; er weissagte, daß das himmlische Jerusalem bald vom Himmel herabfahren werde. Man löse die Ehen und sammle sich in Pepuza es zu erwarten. — Da dies nicht in Erfüllung ging, nahm der sich rasch ausbreitende Montanismus andere Formen an. Man verlangte die Anerkennung des Parakleten und der geistlichen Gaben; ein streng sittliches Leben, Einmaligkeit der Ehe, Fasten; man verwarf die in der Kirche (durch Hermas) üblich gewordene zweite Buße, man verherrlichte das Martyrium. — Die Kirche ist langsam zu einem Urteil gekommen, nicht ohne daß sie von einem Stück ihrer Vergangenheit sich lossagte. Sie verwarf die phrygische Prophetie (Miltiades Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν) als teuflische Pseudoprophetie und sie erklärte die Prophetie für abgeschlossen: *profetas*

conpletum numero (Can. Murat.); *et hic lex et prophetae usque ad Ioannem* (Tertull.). Der Montanismus wird allmählich zurückgedrängt. Die Frage war angeregt, ob neben der *παράδοσις* das *πνεῦμα* Platz hat.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

§ 10. Die altkirchlichen Apologeten.

Quellen: Die griech. WW. in Corpus apologetarum ed. Otto 9 Bde. 1842 ff. Bd. 1—6 in 3. Aufl. 1876 ff. Tatian, Athenagoras und Aristides auch in Texte u. Unters. IV, Justins Apol. in Krügers Quellenschriften. Vgl. A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apol. in Texte u. Unters. I. Im einzelnen: Quadratus ca. 125, ein Satz bei Eus. h. e. IV, 3, 2. Marcianus Aristides, seine Apol. syr. erhalten, ed. Harris in Texts and Studies I, 1, s. R. Seeberg, Die Ap. d. Arist. untersucht und wiederhergestellt in Zahns Forschungen V, S. 159—414. Der Apol. Aristides 1894, wo auch eine Homilie des Arist. u. ein Frg. — Verloren sind die Apologien des Melito von Sardes (Eus. h. e. IV, 26; die unter s. Namen syr. erhaltene Apol. ist nicht echt), des Apolinarius von Hieropolis (ib. IV, 26, 1; 27), des Miltiades (ib. V, 17, 5 vgl. Seeberg a. a. O. S. 238 ff.). — Justin der Märtyrer schrieb um 150 seine beiden Apologien, etwas später den Dialogus c. Tryphone. Vgl. M. v. Engelhardt, D. Christent. Justin d. Märt. 1878. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins 1910. — Tatian *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*. — Athenagoras ca. 170, *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*. Außerdem *Περὶ ἀναστάσεως*. — Theophilus von Antiochien Ad Autolycum libri 3; Buch III ist 181 geschrieben. Vgl. auch das Martyrium Apollonii ed. Klette 1877, dazu A. Harnack in Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893, 721 ff. R. Seeberg in Neue kirchl. Ztschr. 1894, 58 ff. Nicht in diese Zeit gehört die Epist. ad Diognetum. — Lat. Apol. schrieben Minucius Felix, Octavius (nach 180) Corp. scr. eccl. lat. II. Tertullian Apologeticum. Vgl. Seeberg DG. I², 262 ff.

1. Die Apologeten stellen sich die Aufgabe, gegenüber heidnischen Beschuldigungen (*ἀθεότης, ἀσέβεια, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιπόδειοι μίξεις*) die Schuldlosigkeit der Christen zu erweisen und das Christentum in einer den gebildeten Heiden verständlichen und imponierenden Gestalt darzustellen (der eine Gott, sein Logos, Christus der Tugendlehrer, ewige Vergeltung; selbst Parallelen mit den Zeussöhnen und dem Polytheismus). Die Stellung zum Heidentum ist daher eine zwiespältige: es ist eitel Torheit und Sünde; aber aus Moses und von

dem Logos empfing es auch Wahrheiten (*σπέρματα τοῦ λόγου*. — *Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι*, Just. ap. I, 46).

2. Vom Christentum sagt Justin: *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον* (dial. 8). Die Wahrheit des Christentums wird durch die Übereinstimmung mit den von Gott inspirierten alttestamentlichen Weissagungen erwiesen. Die Juden selbst aber haben durch ihre *διδάγματα* die Gottes verdrängt.

3. Die christlichen Lehren sind nun folgende: a) Der eine, unerzeugte, namenlose, ewige, unfaßliche, unveränderliche, bedürfnis- und affektlose Gott, das Sein jenseits des Seins, ist Schöpfer der Welt. — b) Den Gemeindeglauben an Christi Gottheit versuchte man theoretisch durch die stoische Logoslehre zu erläutern. Gott trug seinen *λόγος ἐνδιάθετος* in sich, den erzeugte er zum *λόγος προφορικός* (Theoph. II, 22). Der Logos ist das *ἔργον πρωτότοκον* des Vaters, *δυνάμει καὶ βουλῇ*, nicht *κατ' ἀποτομήν* aus ihm hervorgehend. Er ist *ἕτερόν τι* und *ἄλλος τις* im Verhältnis zum Vater, und zwar *ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ*, aber *θεός* nicht *ὁ θεός* (Justin). In ihm wird Gott *θεὸς γνωριζόμενος*. — c) Der heil. prophetische Geist oder die Weisheit Gottes tritt noch zurück. *Τριάς* s. Theophil. II, 15, dazu Athenag. 12. — d) Der Logos, vor der Menschwerdung nur *πνεῦμα ἅγιον*, wurde Mensch (*σεσωματοποιῆσθαι* Just. dial. 70), geboren von der Jungfrau Maria: *ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγέννηται* (Just.). Der Logos selbst war der Geist, der über Maria kam und in ihr den Menschen Jesus erschuf. — *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος, ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν* (Mel.). Er ward der Lehrer der Menschheit, *ὁ καινὸς νομοθέτης* (Just. dial. 18), der ein tugendhaftes Leben anordnete und die *ἀφθαρσία* verhieß. Auch befreit das Leiden des *πεπονθὼς θεός* (Tat. 13; Mel.: *ὁ θεὸς πέπονθεν* und *impassibilis patitur*) vom Tode, dem Teufel und den Dämonen und wirkt Sündenvergebung. — e) Der von Gott frei erschaffene Mensch vermag sich durch *πίστις* und *μετάνοια* für Gott zu entscheiden. Theoph. II, 27: *Καθάπερ γὰρ παρακούσας ὁ ἄνθρωπος θάνατον ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο, οὕτως ὑπακούσας τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ὁ βουλόμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωήν. Ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἁγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν.* — f) Die Christen sind *ἀρχιερατικὸν γένος τοῦ θεοῦ* (Just.), ein „neues Geschlecht“, um ihretwillen wird die Welt erhalten. Ihren geistlichen Lebensunterhalt bestreitet die Christenheit durch

Lesung der Propheten und Evangelien, durch Predigt, Gebet, Taufe, Eucharistie (Just. ap. I, 61—67). Die Taufe versetzt in eine neue Existenz (*καινοποιηθέντες, εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν*), ist ein *φωτισμός* und bringt *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*. Von der Eucharistie sagt Justin (ap. I, 66): *τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ* (sc. Christi) *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* — g) Die Lehre Jesu übertrifft die der Philosophen, indem sie auch dem Leibe die Unvergänglichkeit zusichert. Die *δευτέρα παρουσία* Christi bringt den Weltbrand und das Gericht. Zur vollen Orthodoxie gehört die Anerkennung des tausendjährigen Reiches (Just. dial. 81 f.).

4. Der erste Versuch einer christlichen Theologie ist verhängnisvoll ausgefallen. Der religiöse Besitz ist noch der nämliche wie bei den apostolischen Vätern; aber durch die theoretische Auffassung wird auch die innere Stellung verschoben, der Glaube an Gott wird zur Anschauung des Absoluten, die auf das Reich Gottes bezogene Liebe zum gesetzlichen Moralismus. Das ist aber ein Rückfall in die griechische Seelenstellung.

§ 11. Die Dogmatisierung des Kanons, der Glaubensregel u. der Kirche, die antignostischen Väter.

Quellen: Irenäus adv. haeres. s. oben § 7 Litt. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* ed. ter Mekerttschian und ter Minassiantz 1907, dazu L. Th. Wieten, Irenaeus geschrift „ten bewijze der apost. prediking" 1909. Vgl. Zahn PRE IX³, 401 ff. J. Kunze, Die Gotteslehre d. Iren. 1891. — Tertullian gest. ca. 230. Hier s. bes. De praescriptione haereticorum; adv. Valentinianos; adv. Marcionem libri. 5; adv. Hermogenem; de carne Christi; de resurrectione; de anima, vgl. adv. Praxeam; geschr. 206—211. Opp. ed. Oehler, 3 Bde. 1851 ff. Vgl. A. Hauck, Tert. Leben u. Schriften 1877. N. Bonwetsch, die Schriften Tert. 1878. Nöldechen, Tertull. 1890. K. Holl, Tert. als Schriftsteller in Preuß. Jahrb. 1897, 262 ff.; J. Stier, Die Gottes- u. Logoslehre Tert. 1899. G. Esser, Die Seelenlehre Tert. 1893. K. H. Wirth, Der Verdienstbegriff b. Tert. 1892. A. d'Alès, La théologie de Tert. 1905. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tert. 1907. — Hippolyt, 235 nach Sardinien verbannt, s. Hippolytus' WW. ed. Bonwetsch, Achelis, Wendland 1897. 1916. — Vgl. Thomasius DG. I², 88 ff. Harnack DG. I⁴, 550 ff. Seeberg DG. I², 284 ff. Loofs DG⁴, S. 129 ff.

1. In dem Kampf wider Christen, die Unchristliches lehrten, ist der Gedanke einer Kirchenlehre gefunden. Die Kirche hat einen festen Wahrheitsbesitz (*quod debui credere, credidi*, Tert.). Die Gnosis

vertritt Fremdartiges, Heidnisches: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? . . . Stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt* (Tert. praescr. 7).

2. Die Hauptfrage ist nun die, wie die Kirche ihr Recht und das Unrecht der *ψευδώνυμος γνῶσις* beweisen kann? a) Die Voraussetzung ist, daß die von Christus und den Aposteln gelehrte Wahrheit entscheiden soll. Diese liegt in den apostolischen resp. urchristlichen Schriften vor. Sie sind von Gott inspiriert (*a verbo dei et spiritu eius dictae, spiritus per apostolum, θεόπνευστος* etc.). Ihnen steht das entscheidende Wort zu (Ir. III, 5, 1; 1, 1). Die rechte Lehre soll schriftgemäße Lehre sein (*σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* Iren b. Eus. h. e. V, 20, 6). Die Gnosis aber versuchte durch Verdrehungen und Verkehrungen ebenfalls ihre Ansicht aus der Schrift zu erweisen (Ir. I, 8, 1; 9, 2 ff.). Darum urteilt Tertull.: *ergo non ad scripturas provocandum est nec in his instituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae* (praescr. 19). — b) Es galt nun eine Regel für das rechte Verständnis der apostolischen Schriften zu finden. Es ist der *κανὼν τῆς ἀληθείας (regula veritatis)*, d. h. der von den Aposteln verkündigte Glaube, wie er mündlich forterhalten und als Tauflehre allen Gläubigen überliefert ist (s. oben § 6, 3). (*Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε* etc. Ir. I, 9, 4.) Die Epideixis des Irenäus gibt eine klare Übersicht über den Inhalt der apostolischen Überlieferung (Gott, die Schöpfung, die alttest. Heilsgeschichte; Christus, sein Ursprung und Wesen, seine Taten, die Erlösung, Auferstehung und Himmelfahrt; Taufe, heil. Geist, Glaube, Liebe, Hoffnung, Wandel im Geist, Auferstehung, Kirche, Christi Parusie). Überall in der Kirche herrscht diese Überlieferung, die Apostel haben sie der Kirche überliefert. *Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis* (Ir. III, 4, 1 f.; I, 10, 1 f.; III praef. V. praef.). Wie die Schrift, so rührt die ihr Verständnis vermittelnde Wahrheitsregel von den Aposteln her (III, 1, 1. 2; I, 9, 4). Die Häretiker verstoßen wider diese wie jene: *neque scripturis neque traditioni consentire eos* (III, 2, 1. 2). Die „Regel" ist also die *traditio apostolorum* im Unterschied von der *auctoritas scripta* (Tert. de cor. 3). Bei Tertullian wird sie als *lex fidei* bezeichnet (de virg. vel. 1) und beginnt auf das Taufbekenntnis konzentriert zu werden (ebenso Novatian). — c) Die geschichtliche

Behauptung, daß die Kirchenlehre die apostolische Lehre sei, wird durch die seit den Aposteln ununterbrochene Succession in den „Mutterkirchen" bewährt. Die Apostolizität der Tradition ruht auf der Succession (Ir. III, 3; 4, 1 f.; V, 20, 1). Dies gilt nun am deutlichsten von der Kirche zu Rom: *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio* (Ir. III, 3, 2, cf. Tertull. de praescript. 36). — d) Hieraus begreift sich die hohe Wertschätzung des Episkopates: *presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis . . . qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum . . . acceperunt* (IV, 26, 2). *Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim . . . fidem nostram custodiunt . . . et scripturas sine periculo nobis exponunt* (IV, 26, 5). Das ist das neue Charisma, die Tradition, nicht der Geist, seine Träger sind die Bischöfe, nicht mehr die Pneumatiker. — e) Von dieser mit dem Charisma der Wahrheit ausgerüsteten Kirche heißt es dann: *ubi enim ecclesia ibi est spiritus dei et ubi spiritus dei ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas* (Ir. III, 24, 1) und: *qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam* (IV, 33, 7). Von hierarchischen Tendenzen sind unsere Autoren noch frei. Die Einheit der Kirche ruht nicht auf dem Episkopat, sondern auf der Einheit des Geistes und Glaubens und des Bekenntnisses: *Corpora nostra per lavacrum illam, quae* (sic!) *est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per spiritum* (Ir. III, 17, 2). — *Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio* (Tert. praescr. 20).

3. Wir kommen zu den einzelnen Anschauungen der antignostischen Schule. Der Gegensatz zur Gnosis sowie die strenge Anwendung der Autorität von Schrift und Regel bedingen ein Fortschreiten in der Lehre. a) Der eine Gott ist Schöpfer und Erlöser, er ist *a primordio tam bonus quam iustus* (*severitas et ira*, Tertull.). Gott ist der Herr: *principari enim debet in omnibus et dominari voluntas dei, reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita*

(Ir. II, 34, 4). Gott wird erkannt in Christo, seinem Wort: *qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt . . ., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic verbum eius* (Ir. IV, 20, 4). Der eine Gott ist *τριάς, trinitas*, sofern Wort und Weisheit, Sohn und Geist stets in ihm sind, aber die drei sind *εἷς θεός*, weil *μία δύναμις* ihnen eignet (Hippol. c. Noet. 8. 11). Tertullian hat für dies Verhältnis die Formel *una substantia, tres personae* gebildet: In der einen *substantia* leben also drei *personae: quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur* (adv. Prax. 2). — b) Der erste Mensch besaß von Natur das *αὐτεξούσιον*. Da er dasselbe nicht zum Gehorsam brauchte, empfing er nicht die Unsterblichkeit. Die Folge des Ungehorsams war der Tod. In Adam ist die Menschheit der Sünde wie dem Tode verfallen. Nach Tertullian ist die Sünde: *naturale quodammodo, nam . . . naturae corruptio alia natura est* (de anim. 41). Durch die Zeugung geht diese Verfassung auf das ganze Menschengeschlecht über: *totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem* (Adam) *fecit* (de testim. an. 3). Doch wird von ihm die Willensfreiheit stark betont: *Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi* (c. Marc. II, 6). — c) Der erste Bund Gottes war auf das sittliche Naturgesetz begründet (*naturalia legis*). Er wurde abgelöst durch den Dekalog, darauf folgte das dritte *foedus*, durch das Christus das ursprüngliche Gesetz der Liebe wiederherstellte. — d) Irenäus geht in der Christologie von dem geschichtlichen Christus aus. Der Sohn offenbart als *mensura patris* den Vater. *Invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius* (IV, 6, 6). Das ist sein Wesen von Anfang an (*semper coexistens filius patri*). Über den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater läßt sich nichts sagen. Er ist Mensch geworden, der *filius dei* ist der *filius hominis; vere homo, vere deus, verbum unitum carni.* Auch bei dem Leiden sind sie nicht voneinander getrennt gewesen. Indem der Logos Mensch wurde, vereinigte er die Menschheit mit Gott. — Tertullian knüpft an die apologetische Logoslehre an und wendet auch für die Christologie die Unterscheidung

von *substantia* und *persona* an. *Unitas substantiae* verbindet den Sohn mit dem Vater, aber *duarum personarum coniunctio* liegt vor (s. bes. adv. Prax.). Der Sohn hat aber einen zeitlichen Anfang: *fuit tempus, cum . . . filius non fuit.* — *Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio.* Die Menschwerdung geschieht nicht *quasi transfiguratione in carne*, sondern *indutus carnem.* Die beiden Substanzen in Christo sind verbunden *in una persona*, aber nicht durch *mixtura*, denn *salva est utriusque proprietas substantiae* und *distincte agebant* (adv. Prax. 27). Tert. sagt auch: *vere crucifixus est deus, vere mortuus* (de carne Chr. 5). Er hat für Trinität und Christologie die Formeln der Zukunft geprägt, vgl. schon Melito oben § 10, 3d. — e) Auch über Christi Werk sah man sich durch die Gnosis zu schärferen Formeln genötigt. Irenäus stellt es in folgenden Gedanken dar. Christus lehrte die Menschen die *nova lex* der Liebe und offenbarte ihnen Gott. Er wurde Mensch, um das Menschengeschlecht in sich zusammenzufassen (*ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio*), es mit seinem Geist zu durchdringen, zu heiligen und unsterblich zu machen und so in ihm *den alten Ungehorsam auflöst und den Tod vernichtet* (epideix. 37). Aber dadurch wird die Menschheit auch frei von der Sünde, dem Tode und Teufel, denn durch die Gemeinschaft Christi mit uns werden wir mit Gott versöhnt und empfangen die Gemeinschaft mit Gott. Wir werden also Gott wieder wert, indem in uns ein neues Leben beginnt. Der heilige Geist verwirklicht diese Gemeinschaft mit Gott in uns (*insertio et infusio spiritus* V, 6, 2). Der letzte Erfolg des Werkes Christi besteht darin, daß wir unsterblich werden: *ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγέννητος* (IV, 38, 3). So wird auch die Schöpfung des Menschen vollendet. Auch hier merkt man die Einwirkung johanneischer Grundgedanken. — f) Die Taufe eignet uns die Erlösung an, indem sie Wiedergeburt und Vergebung der Sünden bringt. Der Glaube ist die Erkenntnis und Anerkennung Christi, welche das *facere eius voluntatem* in sich schließt. *Credere autem ei hoc est facere eius voluntatem* (IV, 6, 5). Dieser Glaube rechtfertigt: *fides quae est ad deum altissimum iustificat hominem* (Iren.). Über Tertullians Heilsordnung ist später zu reden. — g) Die Auferstehung des Fleisches wird (gegen die Gnosis) stark betont. Vorbereitet wird sie durch die Eucharistie, in deren Elementen durch die *ἐπίκλησις* der Logosgeist wirksam ist und insofern werden sie zu Christi Leib. *Εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου* (Iren. IV, 15, 5). Nach

Tert. ist ebenfalls die geistige Gegenwart Christi die Abendmahlsgabe, die zugleich die Einheit mit der Gemeinde als dem Leibe Christi stärkt (de orat. 6). — Sechstausend Jahre steht die Welt, es folgt das tausendjährige Reich mit seiner *requietio* (nach Papias), dann der neue Himmel und die neue Erde.

4. Das war die Kirchenlehre im Gegensatz zur Gnosis. Es sind christliche Grundgedanken, die freilich nicht nach dem paulinischen Typus gebildet sind. Für die Trinitätslehre, die Christologie, die Soteriologie sind sie zur Grundlage der folgenden Entwicklung geworden. Aber wichtiger noch war die neue Form, das kirchliche System mit seinen Quellen und Stützen, in die diese Gedanken gekleidet wurden.

§ 12. Die alexandrinische Theologie.

Clemens Al. († ca. 215). Schriften *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, *Παιδαγωγός* libri 3, *Στρωματεῖς* libri 8, dazu *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* und *Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*. Ferner *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* endlich ein großes Frg. aus den *Ὑποτυπώσεις* lat. erhalten (Adumbrationes). Ausgaben v. Dindorf 1868, bei Migne gr. 8. 9, in der Berliner Kirchenväterausgabe Bd. I, II. ed. O. Stählin 1905/6. — Von Origenes († 254) kommen bes. in Betracht *Περὶ ἀρχῶν* libri 4, erhalten in der lat. Übers. Rufins, sodann *Κατὰ Κέλσου* libri 8 (ed. Koetschau). Ausgaben v. de la Rue 1733ff., abgedruckt v. Lommatzsch 1831ff., b. Migne gr. 11—17; bisher 4 Bde. in der Berliner Ausg. — Vgl. Zahn, Forschungen III, 1884. Thomasius, Orig. 1837. Redepenning, Orig. 2 Bde. 1841—6. N. Bonwetsch PRE. IV, 155ff. E. Preuschen PRE. XIV, 467ff. Harnack DG. I[4], 637ff. Seeberg DG. I[2], 382ff.

1. Die Apologeten versuchten das Christentum dem Heidentum gegenüber als die vernünftige Philosophie darzustellen, die Antignostiker mühten sich um Feststellung einer biblischen Kirchenlehre, die Alexandriner versuchten die Gnosis und die zeitgenössische Philosophie zu überbieten durch ein System kirchlicher Gnosis. Dies Unternehmen hat seine geschichtliche Parallele in dem Neuplatonismus.

2. Bei Clemens tritt diese Tendenz deutlich zutage. Philosophie und Christentum sollen verschmolzen werden. Die *ὀρθοδοξασταί*, die *ἁπλῶς πεπιστευκότες* (der Glaube = *συγκατάθεσις*) sollen sich von den *καθάρσια* oder *μικρὰ μυστήρια* der Kirche erheben zur Erkenntnis, zu der *ἐποπτεία* und den *μεγάλα μυστήρια*, zur Liebe. So erreicht man das rechte Leben mit seiner *μάθησις*, *ἄσκησις* und dem *κατόρθωμα*. Das ist der Standpunkt des *γνωστικός*. Clemens behandelt das Christentum wie Philo das Judentum. Die hellenische

ἐποπτεία verdrängt nicht nur die *συγκατάθεσις*, sondern auch den evangelischen Glauben. Das Gesetz und die Philosophie sind beide Pädagogen auf Christus.

3. Origenes hat in *De principiis* als erster den Versuch gemacht, das Christentum als System darzustellen. Es soll kirchliche Lehre bieten, daher hält er sich an die Glaubensregel und an die Schrift. Aber wie bei Clemens so ist auch bei Origenes die Glaubensregel der Gesamtinhalt der Schrift. Die Schrift ist allegorisch zu deuten, sie hat einen dreifachen Sinn (somatisch, psychisch, pneumatisch). Der geisterfüllte Ausleger besitzt das Charisma, den tieferen göttlichen Sinn der inspirierten Schriften zu finden. Die *ἁπλούστεροι* halten sich an den Wortsinn, die Gebildeten suchen den *βαθύτερος νοῦς*; Christus ist ihnen nicht wie jenen Arzt, sondern Lehrer heiliger Mysterien.

4. Das System des Origenes. a) G o t t ist unerforschlicher Geist, das Sein *ἐπέκεινα οὐσίας*, gerecht und gut. In bezug auf die Welt *δημιουργήσας, συνέχων, κυβερνῶν* (c. Cels. III, 62). Gott allein ist *ἀγέννητος*, und das gilt nur von dem Vater (in Joh. II, 10, 75). — b) Der L o g o s geht aus dem Vater in geistiger Weise, wie etwa der Wille, hervor. Wie alles in Gott ewig ist, so auch die Zeugung des Sohnes: *aeterna et sempiterna generatio, ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν* (in Hierem. 9, 4). Daher *οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν*. Vater und Sohn stehen im Verhältnis der Homousie oder der Substanzeinheit zueinander. Der Sohn ist *vapor virtutis dei, apporhoea gloriae . . ., aporrhoea ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore, ex quo vel aporrhoea vel vapor* (Lomm. XXIV, 359). Aber der Sohn ist auch eine besondere *ὑπόστασις* neben dem Vater: *εἷς θεός, δύο ὑποστάσεις* (c. Cels. VIII, 12). Er ist aber *δεύτερος θεός*. Vater und Sohn aber haben *ἓν θέλημα* (in Joh. III, 36, 228 f.). Also: *una voluntas est et una substantia, sed duae positiones, id est duae personarum proprietates* (in Lev. 13, 4). Die in der Christenheit übliche Anbetung Christi ist nur bedingt zuzugestehen (de orat. 15 f.). — c) Nur die Offenbarung, nicht die Philosophie, lehrt den h e i l i g e n G e i s t; er steht unter dem Sohn. *Τριάς* wird oft gebraucht. — d) Gott schuf eine große Zahl Geistwesen. Sie mißbrauchten ihr *αὐτεξούσιον*. Je nach dem Maß ihrer Verschuldung erhielten sie eine verschiedene Leiblichkeit. So begreift sich die Mannigfaltigkeit der Welt, die Gott zusammenzog in *unius mundi consonantiam*. — e) Der *λόγος* nahm die *ἀνθρωπίνη φύσις* an und wurde *θεάνθρωπος* (de pr. II, 6, 3). Die Seele, die er annahm, präexistent wie alle, wuchs schon in der Präexistenz mit

ihm zusammen. Der Menschgewordene besteht aus Logos, Seele und Leib: *σύνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι* (c. Cels. I, 66). Zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi besteht eine *ἕνωσις καὶ ἀνάκρασις* (c. Cels. III, 41). Aber nur der Mensch stirbt, die Gottheit leidet nicht. Nach der Auferstehung ist das Menschliche in die Gottheit aufgegangen: *ubique est et universa percurrit* (pr. II, 11, 16). — f) Christus war der Lehrer und Gesetzgeber der Menschheit und *παράδειγμα ἀρίστου βίου*. Er lehrt den Glauben an Gott und den Logos, sowie den *νόμος τῆς φύσεως*. Aber Christus hat auch durch seinen Tod uns aus der Gewalt des Teufels erlöst, seine Seele als *ἀντάλλαγμα* darbietend; er hat Gott ein Sühnopfer gebracht für uns und uns von Sünden gereinigt. Als Haupt der neuen Menschheit vertritt er uns bei Gott und läßt die in ihm realisierte Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit sich auch in uns realisieren: *ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀναγαγόντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα* (c. Cels. III, 28). — g) Die Heilsaneignung findet statt durch das Evangelium, die Taufe und die Eucharistie. Von der T a u f e heißt es: *Τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς πάντα ῥύπον τὸν ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ κατ' αὐτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θεότητι τῆς προσκυνητῆς τριάδος διὰ τῆς δυνάμεως τῶν ἐπικλήσεών ἐστιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή* (in Joh. VI, 33, 166). Sie bewirkt Vergebung der Sünden und Verleihung des heil. Geistes. Sie wird auch an Kindern vollzogen, denn auch sie sind von Geburt an Sünder (in Lev. h. 8, 3, in Rom. V, 9). In der E u c h a r i s t i e empfängt man den Logos und seine Worte: *Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens . . . . Et potus iste . . verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium . . . . Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum quod nutrit et verbum quod laetificat cor?* (in Mtth. comm. ser. 85). Anders glauben

die ἁπλούστεροι (c. Cels. VIII, 33). — h) Der freie Mensch ergreift das Heil im Glauben. Zum Glauben wie zur Liebe befähigt ihn die Gnade, d. h. der heil. Geist oder Gottes Kraft (in Rom. IV, 5. 9). Der Glaube ist συγκατάθεσις. Er soll sich steigern zu einem συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασι μετὰ λόγου καὶ σοφίας, nicht nur μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως (c. Cels. I, 13). Der Mensch ist zum Glauben befähigt durch das αὐτεξούσιον. Dies bleibt dem Geist, obgleich: πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν (c. Cels. III, 66). Der Glaube ist der Weg zur Tugend. Deshalb wirkt er die Rechtfertigung, wiewohl auch Pauli Lehre reproduziert wird. Aber: *neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid iniustitiae possit iustitia reputari, etiam si credit in eum, qui suscitavit dominum Jesum a mortuis. — Iustificat ergo eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt* (in Rom. IV, 7). Das Lebensideal ist durch θεωρία, Askese, Virginität bezeichnet. — i) Die Kirche ist die πόλις θεοῦ (c. Cels. III, 30), der *coetus omnium sanctorum* (in cant. I. Lomm. XIV, 382). *Extra hanc domum, id est ecclesiam nemo salvatur* (in Jos. h. 3, 5). Ihre Glieder sind Priester, aber es gibt auch Priester in sonderlichem Sinne mit besonderen Vollmachten. Origenes unterscheidet die κυρίως ἐκκλησία von der empirischen Kirche. — k) Die Guten kommen nach dem Tode in einer ätherischen Leiblichkeit in das Paradies und dann in den Himmel. Die Gottlosen fallen der Flamme *proprii ignis* anheim. Es ist ein πῦρ καθάρσιον (c. Cels. V, 17). Wie die Guten fortschreiten, so führt die Läuterung auch die Bösen empor. Schließlich werden alle errettet. Die Wiederkunft Christi, die Auferstehung, das Leben unter dem „ewigen Evangelium“ folgen. Da auch hier die Freiheit blieb, braucht dieser Abschluß nicht als absoluter verstanden zu werden.

5. Die dogmengeschichtlichen Fortschritte, welche die von § 10 an geschilderte Entwicklung hervorrief, bestehen in folgendem: in der Herausstellung einer Kirchenlehre sowie der Dogmatisierung der Lehrnormen, in der Ausscheidung des „Geistes“, in der Bestimmung der katholischen Kirche als der Gemeinschaft der wahren Lehre, in der schärferen Erfassung des trinitarischen und christologischen Gedankens samt der Einführung eines neuen Apparates zu ihrer Verarbeitung, in der Einführung der Spekulation und der Mysterien in die Religion.

Viertes Kapitel.

Die Lehrentwicklung während des dritten Jahrhunderts.

§ 13. Die Christologie.

Die dynamistischen Monarchianer: Hippol. Refut. VII, 35. Ps.-Tert. adv. omn. haer. 23 (8). Das kleine Labyrinth Eus. h. e. V, 28. Epiphan. h. 54. Paul von Samos.: Eus. h. e. VII, 27—30. Epiph. h. 65. Routh, Reliq. sacr. III², 300 ff. Mai, Vet. scr. nova coll. VII, 68f. — Die Patripassianer: Tertull. adv. Praxeam; Hippol. c. Noët. Refut. IX, 6—12. Epiph. h. 62. Eus. h. e. VI, 33. — Der Streit der Dionyse: Athanasius De sent. Dionysii, De decretis synodi Nicaenae 25. 26; De synodis 40. — Vgl. Harnack, PRE. XIII³. 303 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 609 ff. Thomasius DG. I², 168 ff. Seeberg DG. I², 462 ff. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise . . seit Tert. 1902.

1. Die christologische Theorie, welche durch die theologische Entwicklung des 2. Jahrhunderts angebahnt war, behauptete sich dem Monarchianismus gegenüber. Der sog. dynamistische Monarchianismus wurde in Rom vertreten von Theodotus ὁ σκυτεύς (c. 190), Asklepiodotus und Theodotus ὁ τραπεζίτης (zur Zeit Papst Zephyrins 198—217), Artemas (nach 250). Die Lehre war: Mit Jesu, dem aus der Jungfrau geborenen Menschen, vereinigte sich in der Taufe der von oben kommende Christus, den sie mit dem Geist identifizierten, aber der Mensch Jesus ist nicht Gott geworden. Diese Lehre erklärten sie für die ursprüngliche, die erst Zephyrin verändert habe. Das leitende Motiv war die Einheit Gottes. *Monarchiam, inquiunt, tenemus* (Tert.).

2. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung war Paul von Samosata. In dem Sohn der Jungfrau wohnte der Logos, nicht *οὐσιωδῶς*, sondern *κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*. Auch in den Propheten war er wirksam, aber in Christo in hervorragender Weise als dem Tempel der Weisheit. Die Einheit mit Gott besteht darin: *μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν*. Drei Synoden wurden zu Antiochien gegen ihn abgehalten (264—269), er wurde aus der Kirchengemeinschaft gestoßen.

3. Der patripassianische Monarchianismus hat in Rom und Ägypten Einfluß ausgeübt. Der Grundgedanke ist: *Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα*

δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα .... υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα ... πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα (Hipp. Ref. IX, 10). Praxeas (Ende des 2. Jahrh.) vertrat diese Lehre mit der Wendung: *ut aeque in una persona utrumque distinguant: patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum id est deum, id est Christum* (Tert. adv. Prax. 27). Der Smyrnäer Noëtus trug etwas später diese Theorie vor, dann Sabellius: Gott ist seinem Wesen nach υἱοπάτωρ, er hat sich in drei πρόσωπα offenbart (ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, Ps. Athanas. c. Arian. or. 4, 25). Τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα .... ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντας τὰς ἐνεργείας, φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα (Epiph. h. 62, 1). Dieser Lehrweise sind auch die römischen Bischöfe Viktor, Zephyrin, Kallist zugefallen, Hippolyt und sein Anhang, die widersprachen, wurden Ditheisten gescholten. Eine ähnliche Lehre wurde, wie es scheint, auch von Beryll von Bostra vertreten (Eus. h. e. VI, 33, 1).

4. Zur Herrschaft ist sie aber nicht gekommen. Um 250 vertritt Novatian (De trinitate) wesentlich die Auffassung Tertullians. Dabei wurde zum Teil der Subordinatianismus sehr stark betont (Lactanz). Für die Lage charakteristisch war der Streit zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom (ca. 260). Im Gegensatz zu libyschen Sabellianern behauptete der Origenist Dionys v. Alex., Christus sei ein Geschöpf, habe einen Anfang, und ξένον κατ᾽ οὐσιαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός (Athanas. de sent. Dionys. 4). Dagegen erhoben sich orthodoxe alexandrinische Christen und machten die sonstigen Gedanken des Origenes gegen ihren Bischof geltend. Nach ihm empfange der Sohn einen zeitlichen Anfang, er sei nicht ὁμοούσιος τῷ πατρί (ib. 16. 18). Der römische Dionys pflichtete dem bei, indem er sich auf das Symbol berief. Man müsse glauben: εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασῴζοιτο. Der alexandrinische Bischof hat sich dieser Kritik schnell gefügt, er ist bereit das ὁμοούσιος anzuerkennen, obgleich der Ausdruck nicht biblisch sei. Man sieht, welche Probleme damals in der Luft lagen.

§ 14. Bufse und Kirche.

Hipp. Ref. IX, 12 p. 458f. Tertull. De poenitentia und De pudicitia, dazu Harnack Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 114f. E. Preuschen, Tert. Schriften de poenit. et de pud. 1890. E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. Bischofs Kallist 1893. G. Esser, Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallist u. die Bußschriften Tert. in Der Katholik 1907. 1908, A. d'Alès, L'edit de Calliste 1914. — Die Briefsammlung Cyprians, sowie seine Schriften *De lapsis* und *De catholicae ecclesiae unitate* (Cypr. Opp. omn. ed. Hartel 1868); der Brief des Cornelius v. Rom an Fabius v. Antiochien bei Euseb. h. e. VI, 43. Dionys v. Alex. an Novatian ib. VI, 45. Ps.-Augustin c. Novatian. (dazu Harnack in den Abh. für Oettingen 1898, S. 54ff.). Vgl. O. Ritschl, Cypr. v. K. u. die Verfassung der Kirche 1885. Harnack in der PRE. XI³, 283ff.; XIV³, 223ff. u. DG. I⁴ 439ff. C. Götz, Bußlehre Cyprians 1895. K. Müller, Ztschr. f. KG. 1896, 1ff.; 187ff. H. Koch, Cyprian u. der röm. Primat 1910. J. Ernst, Cyprian u. das Papsttum 1912. Seeberg DG. I², 364ff.; 493ff.; 437f. Möller-v. Schubert KG. I², 278ff.; 289ff. Loofs DG.⁴ S. 204ff.

1. Im Morgenlande trägt die Buße einen ethisch pädagogischen Charakter. Der Sünder soll seine Sünde einem geistlichen Mann, der event. auch Priester sein kann, bekennen, damit dieser durch seinen Rat ihm zur Heilung verhelfe (Orig. in Lev. h. 2, 4; 5, 4. in psalm. 37 h. 2, 6. de orat. 28, 8. Method. de lepra 6. 7). Die rechtliche Auffassung des christlichen Lebens im Abendlande hat sich schon früh auf eine offizielle Regelung der Buße gerichtet. Sie hat es nicht mit den *delicta cotidianae incursionis*, sondern mit den *delicta mortalia* zu tun. Für den größten Teil dieser groben Sünden gestattete die Kirche durch die Presbyter und die Märtyrer als Geistträger die *secunda paenitentia* (nach Hermas), doch wurde die zweite Buße auch angefochten (Orig. Tert.). Ausgeschlossen waren in der Regel, aber nicht immer, die (jüdischen) Todsünden (cf. Act. 15, 29), Götzenanbetung, Mord, Hurerei (Tert. pud. 9. 12. 22). Nach Tertullian beleidigt der Sünder Gott. Es gilt nun *deo offenso satisfacere.* Dies geschieht besonders durch die öffentliche Exomologesis. Folgende Momente sind hierin enthalten: *paeniteat ex animo . . , confessio delictorum . . , confessio satisfactionis consilium est* (Tert. paen. 8). Es sind die Anfänge des Bußsakramentes. Wie das Prinzip der Satisfaktion jüdischen Ursprungs ist, so auch die Todsünden und die üblichen satisfaktorischen Werke (Fasten, Gebet, Almosen).

2. Kallist (ca. 220) erweiterte diese Praxis, indem er als Nachfolger des Petrus auch für Hurerei, nicht aber für Mord und Götzendienst, prinzipiell die zweite Buße gestattete: *ego et moechiae et forni-*

cationis delicta paenitentia functis dimitto (cf. Ir. I, 13, 5ff.). Dagegen richtete Tertullian (als Montanist) die Schrift *De pudicitia.* Er verwirft die zweite Buße des *Pastor moechorum* (Hermas) unter Berufung auf 1 Joh. 5, 16; Hebr. 6, 4ff. Der Paraklet sagt: *potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.* Außerdem könne die *ecclesia* nur *per spiritalem hominem,* nicht als *numerus episcoporum* Sünden vergeben. — Im Zusammenhang mit seiner Bußpraxis steigerte Kallist die Macht des Episkopats. Der Bischof ist unabsetzbar, nach göttlichem Recht waltet er in der Kirche. In der Kirche kann Unkraut neben dem Weizen stehen, wie in der Arche reine und unreine Tiere waren.

3. Um 250 war Kallists Bußpraxis durchgedrungen. Die Konsequenz führte während der decianischen Verfolgung einen Schritt weiter. Die Lapsi erhielten in Karthago von den Confessores Empfehlungsschreiben. Cyprian wollte die Entscheidung von einem prinzipiellen Beschluß des Episkopates abhängig machen. Fünf Presbyter fügten sich nicht. Novatus war ihr Führer, Fortunatus ihr Bischof, sie wollten *lapsos reducere et revocare.* — In Rom standen zwei Bischöfe einander entgegen (251). Novatian verfocht die alte strenge Praxis bezüglich der Lapsi, Cornelius war zu ihrer Wiederaufnahme bereit. Trotzdem verband sich Novatus, der nach Rom kam, mit Novatian. — 252 beschloß in Karthago eine Versammlung von Bischöfen unter Cyprian: *eis, qui de ecclesia domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac dominum deprecari a prima lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse.* Rom stimmte dem bei.

4. Auch aus diesem Kampf wurden Konsequenzen für den Kirchenbegriff gezogen, s. Cyprian, *De unitate ecclesiae.* a) Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel als *praepositi* der *laici.* Sie werden von Gott eingesetzt und durch Eingebungen und Gesichte geleitet. Die Bischöfe sollen also Pneumatiker sein; wie einst die Propheten, so sollen jetzt sie von niemand kritisiert werden. — b) Die Kirche ist auf den Bischof gegründet, er ist *sacerdos et iudex vice Christi* (das Altaropfer, Wiederaufnahme Gefallener, Vertretung der Tradition). — c) Die Bischöfe bilden ein Kollegium, den *episcopatus.* Die synodale Praxis hatte dem vorgearbeitet. Die Einheit der Kirche beruht auf dem Episkopat: *Ecclesia, quae catholica una est . . . sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata* (ep. 66, 8). Daher: *illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, ut qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui*

pacem cum sacerdotibus dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt (ib.). — d) Rom ist *ecclesiae catholicae mater et radix*, aber Cyprian zog hieraus noch nicht alle Konsequenzen. — e) Wer sich dem rechtmäßigen Bischof nicht unterwirft, ist ein Häretiker, verwehte Spreu, die Rotte Korah, *quia salus extra ecclesiam non est* (ep. 73, 21). *Quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (ep. 55, 24). *Nec enim ignoramus, unum deum esse et unum Christum esse dominum . . ., unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere* (ep. 49, 2). Das Schisma ist Häresie. — f) Die Konsequenz wurde im Gegensatz zur römischen Praxis durch die Verneinung der Gültigkeit der Ketzertaufe, die *sordida et profana tinctio* sei, gezogen. Den römischen Standpunkt vertritt die Schrift *De rebaptismate.*

5. Die besprochenen Erscheinungen bezeichnen die Anfänge des abendländischen Katholizismus. Das gilt für das Bußinstitut wie für den Kirchenbegriff. Der Episkopat ist nicht mehr Garant der Tradition, sondern Fundament der Kirche.

§ 15. Die christliche Gesamtanschauung im Abendland und Morgenland.

Hauptquellen: Die Schriften Cyprians sowie die pseudocyprianischen Werke De montibus Sina et Sion, die Predigt De aleatoribus (wohl in d. 2 Hälfte des 2. Jahrh. zu Rom gehalten), ed. Hartel. De aleat. ed. Miodonski 1889. Novatians Schriften, vgl. Harnack PRE. XIV, 223 ff. Ps.-Origenes Tractatus ed. Batiffol 1900. — Commodianus Instructionum libri 2 u. Carmen apologeticum (ed. Dombart 1887), nach Brewer, Commodian 1906, dem 5. Jahrh. angehörig. Victorinus von Petau ed. J. Haußleiter 1916. Arnobius Adv. nationes libri 7 (ed. Reifferscheid 1875). Lactantius, Divinarum institutionum libri 7, Epitome, De ira dei (ed. Brandt u. Laubmann 1890). — Bei den Griechen: Dionysius v. Alex. († ca. 265; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III. IV). Theognost (ca. 280, vgl. Phot. cod. 106, Harnack Texte u. Unters. N. F. IX, 3, S. 73 ff.). Pierius (z. Z. Diokletians, s. Phot. cod. 119). Gregorius Thaumaturgos (s. Caspari, Quellen etc. 1886, S. 1 ff. Migne gr. 10. Lagarde, Analecta syr. 1858. Pitra, Analecta sacr. III. IV). Hierakas (Epiph. h. 67). — Methodius von Olympos, † 311 (Schriften ed. Bonwetsch 1917). Petrus von Alexandrien († 311; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. IV. Pitra, Analecta sacra IV, 187 ff. resp. 425 ff.). Vgl. N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 1903. K. H. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Tertull. 1893, Derselbe, Der Verdienstbegriff bei Cyprian 1901. K. G. Goetz, Das Christentum Cypr. 1896. H. Jordan, Die Theol. der neuentdeckten Predigten Novatians 1902. F. Wieland, Mensa u. Confessio 1906. Harnack DG. I⁴, 774 ff. III⁴, 12 ff. Seeberg DG. I², 381 ff. 516 ff. Möller-v. Schubert KG. I³, 332 ff., 352 ff.

1. Der Unterschied griechischen und lateinischen Verständnisses des Christentums tritt bei Tertullian einer-, Clemens und Origenes andrerseits schon deutlich zutage. Es sind die Anfänger der differenten Entwicklung beider Zweige der Christenheit.

2. Tertullian hat die christliche Heilsanschauung in Rechtskategorien darzustellen versucht. Gott ist der Gesetzgeber, das Evangelium *lex nostra.* Die Taufe bringt Vergebung der Sünden, die Wiedergeburt und den Geist. *Sanctificatae (aquae), vim sanctificandi combibunt* (de bapt. 4). Der Geist ist eine Art inspirierter geistiger Substanz (de pat. 1). Der Wiedergeborene soll nicht sündigen. Seine Sünde kann aber getilgt werden durch die Satisfaktion der Buße (§ 14, 1). Der Mensch soll die *praecepta* und *consilia* des Gesetzes erfüllen. Dadurch erwirbt er *merita* und durch diese den ewigen Lohn. Nachwirkungen des jüdischen Verständnisses der Religion und stoische Ideen haben das abendländische Christentum beeinflußt.

3. Auf dieser Bahn schreiten die Abendländer fort. Von Adam her sind alle Geborenen mit Schuld und Sünde behaftet. Christus bringt Reinigung von der Sünde (Taufe), Sündenvergebung (Buße), das neue Gesetz und den Lohn der Unsterblichkeit (*dat innocentiae legem, postquam contulit sanitatem*, Cypr. de hab. virg. 2). Der Glaube ist die Annahme des Gesetzes und das Fürwahrhalten der Verheißungen. Daher begleiten ihn gute Werke. *Meritis atque operibus nostris praemia promissa contribuens* ist Gott (Cypr. de op. et eleemos. 26). Für die Sünde nach der Taufe ist die Satisfaktion der Buße zu leisten *precibus et operibus*, vor allem durch Almosen: *postmodum quascunque (sordes) contrahimus, eleemosynis abluamus* (ib. 1). So verdient man sich *propitiando deum* seine Barmherzigkeit (ib. 5). Als göttliches Hilfsmittel hierzu kommt die Eucharistie in Betracht, indem sie mit Christo vereinigt. Aber auch als Opfer. Es ist eine Wiederholung des Opfers Christi im Sinn einer Geltendmachung der Erlösungswirkung seines Blutes: *ille sacerdos vice Christi fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri* etc. (Cypr. ep. 63, 14). *Passio est enim domini sacrificium, quod offerimus* (ib. 17). Der undeutliche Gedanke des Opfers (Christi Opfer im Hebräerbr., Gebete, Abendmahlsgaben, Almosen) gewinnt hier einen klaren — nicht christlichen — Sinn. — Endlich ist von Bedeutung für das praktische Christentum die Erwartung des nahen Endes mit seinem Lohn, das tausendjährige Reich, ein Läuterungsfeuer nach dem Tode (*purgari diu igne*, Cypr. ep. 55,

20 cf. Tert. de monogam. 10). Das Reich Gottes wird ein rein eschatologischer Begriff: *ad percipiendum regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia eius operati* (Cypr. op. et el. 9). Das ist das abendländische Christentum. Die *salus animarum* (Arnob. II, 61) ist das Grundinteresse, aber sie beruht auf *lex* und *merita: securitatis nostrae salubre praesidium, . . . res posita in potestate facientis, res et grandis et facilis* (Cypr. op. et el. 26).

4. Bei den Griechen wirkt Origenes. Aber seine Gnosis und ihre Philosopheme werden allmählich aufgegeben; er wird im Sinne der *ἁπλούστεροι* verstanden, aber die dogmatische Spekulation beginnt auch Glaubensobjekt zu werden. Auch bei prinzipiellen Gegnern wirkt der Origenismus fort. Das zeigen die Schriften des Methodius. Gegen die Exegese und die *φαντασία* des „Kentauren" Origenes polemisiert er scharf, aber er hängt doch von ihm ab. Der Mensch ist stets *αὐτεξούσιος πρὸς τὴν αἵρεσιν.* Durch Verführung des Teufels hat er das Böse gewählt. „Das Böse ist der Ungehorsam." Der Tod ist demgegenüber eine Gnade. Christus, der Sohn Gottes und der erste der Erzengel, der als Logos schon Adam (wie Jesu) einwohnte, ist unser Helfer und Fürsprecher, er lehrt uns die Wahrheit und führt uns zur Unsterblichkeit. Aber die Hauptsache ist, daß er durch den heil. Geist in der Taufe in uns geboren wird: *ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.* So werden wir gleichsam selbst Christus (*οἱονεὶ Χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων*). Diese Einwohnung ruft ein neues Leben und Streben in uns hervor. — Durch Taufe und Lehre versetzt uns die Kirche in dies neue Leben. Sie ist *τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στίφος τῶν πεπιστευκότων.* — Mit Christi Hilfe und Fürsprache kämpft der Christ wider die Sünde. Auf „Rechtgläubigkeit" und „gute Werke", „Glauben und Tat" kommt es an. Das Ideal ist aber die Jungfräulichkeit, *παρθεῖα γὰρ ἡ παρθενία,* Christus war die *ἀρχιπαρθένος.* Das Ziel ist die *ἀφθαρσία* durch die leibliche *ἀνάστασις.* — Die Geburt Christi in uns war diesem Griechen die Hauptsache; das Wort *ἄνω πρὸς ὕψος* kennzeichnet seine Stimmung. Beides bedeutet eine Differenz zur abendländischen Frömmigkeit. Von Tertullian zu Cyprian, von Origenes zu Methodius — das sind die beiden Entwicklungslinien.

Zweiter Abschnitt.

Die Bildung der Dogmen in der Alten Kirche.

Erstes Kapitel.

Das trinitarische Dogma.

§ 16. Arius, Athanasius und das erste Nicänum.

Von Arius sind erhalten: Der Brief an Bischof Alexander v. Alex. bei Athanas. de synodis Arim. et Seleuc. 16 und Epiph. h. 69, 7. 8; der Brief an Euseb. v. Nikomedien bei Theodoret. h. e. I, 4 und Epiph. h. 69, 6. Fragmente aus der *Θάλεια* bei Athanas. c. Arian. or. I; de synod. Ar. et Sel. 15. Über seine Lehre s. bes. die Schriften des Athanas. und den Brief Alexanders von Alex. an Alexander von Byzanz b. Theodoret h. e. I, 3 und die Ep. encyclica b. Socrat. h. e. I, 6. Vgl. Gwatkin, Studies of Arianisme 2. ed. 1900. Loofs, PRE. II³, 6ff. — Athanasius gest. 373, s. Apologia c. Arianos; Expositio fidei; De decretis synodi Nicaenae; Ep. ad. episc. Aeg. et Lib.; Apolog. ad Constant. imperat.; Apol. de fuga sua; Hist. Arianorum ad monach.; Ep. ad. Serapionem de morte Arii; Ad Serapionem ep. II; De synodis Arim. et Seleuc. und bes. sein Hauptwerk Orationes quatuor c. Arianos (or. IV ist nicht von Athanas.), bei Migne ser. gr. 25—28, das Wichtigste auch bei Thilo, Bibl. patr. graec. dogmat. I. Vgl. K. Hoss, Studien üb. Schrifttum u. Theol. d. Ath. 1899. A. Stülcken, Athanasiana in Texte u. Unters. XIX. Loofs, PRE. II³, 194ff. Harnack DG. II⁴, 186ff.; 202ff. Seeberg DG. II², 17ff. — Nicäa s. Mansi, Acta concil. II, 655ff. Ep. Constantini ad Alex. et Ar. bei Euseb. Vita Const. II, 64—72, und die Erzählung ib. III, 6—22. Euseb. ep. ad Caesareens. bei Theodoret h. e. I, 11. Athanas., de decretis syn. Nic. und ep. ad Afros. Eustath. b. Theod. h. e. I, 7; die Berichte bei Socrat. h. e. I, 7—10; Sozomen. h. e. I, 16—25; Theodoret. h. e. I, 6—13; Philostorgius h. e. I, 7; II, 15; dazu Gelasius (ca. 476) *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων,* (bei Mansi Acta concil. II, 759ff. vgl. G. Löschcke, Das Synatagma des Gelas. Cyzicen. 1906). — Vgl. Neander, KG. II, 790ff. Möller-v. Schubert, KG. I², 424ff. Hefele, Konziliengesch. I², 282ff. O. Seeck, Ztsch. f. KG. 17, 105. 319ff. A. Lichtenstein, Euseb. v. Nikomedien 1903. P. Snellmann, Die Anfänge des arian. Streites 1904. E. Schwartz, Zur Gesch. des Athanasius in Nachrichten der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen 1908. E. Seeberg, Die Synode v. Antiochien im Jahr 324/5. 1913. E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius 1914.

1. Die sich verschärfende Reflexion über die Religion einerseits, die Einheit der katholischen Lehre und Kirche andrerseits haben zur

Überwindung der widerspruchsvollen und schwankenden Formeln (*δεύτερος θεός*!) der älteren Christologie genötigt. Man hielt sich aber in den üblich gewordenen Formen der Logoslehre.

2. Lucian von Antiochien hatte den persönlichen Logos anerkannt, ihn aber, da er nicht *ἀγέννητος* ist, als Geschöpf Gottes bezeichnet, zugleich aber wegen seiner völligen Ähnlichkeit mit dem Vater seine Gottheit gelehrt. Er leugnete die menschliche Seele Jesu. — Ihm folgte Arius: Gott allein ist *ἀγέννητος*, es kann nicht zwei *ἀγέννητοι* geben. Der Logos ist durch den Willen des Vaters behufs Schöpfung der Welt erschaffen (*κτίσμα θεοῦ*) und hat einen Anfang: *ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων*. — *Ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι . . . Ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν . . .* — *Καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός.* Folgerichtig wird er dann weiter als *τρεπτὸς καὶ ἀλλοίωτος τὴν φύσιν* bezeichnet. Er bleibt so lange gut, als er will. In Voraussicht seines Beharrens im Guten verlieh ihm Gott im voraus *δόξα*. Demnach war der Logos dem Vater nicht ähnlich und daher nur übertragenerweise Gott zu nennen. *Ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστιν.* — *Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.* Doch wird Christus auch *πλήρης θεός* genannt. Der Logos ersetzte die Stelle der Seele in dem Menschen Jesus. — Der *δεύτερος θεός* kommt hier um seine Gottheit.

3. Gegen Arius erklärt sich Bischof Alexander von Alexandria. Der Sohn ist ewiger Gott. So verlangen es *τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα*, seine Geburt ist eine *ἄναρχος παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησις*. Vater und Sohn sind eins und doch zwei. *Ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός . . . συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγενητογενής.* — *Ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.* Es sind *τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις*, der Sohn ist *ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί* und *ἀπαραλλάκτως εἰκὼν τοῦ πατρός*.

4. In dem Sinn Alexanders (und des Athanasius) ist eine Entscheidung des Streites zu Nicäa (325) erfolgt, nachdem schon kurz vorher auf einer Synode zu Antiochien der Glaube Alexanders anerkannt worden war. Die katholische Kirche hat ihr erstes Dogma hergestellt, aber sie tat es als Staatskirche. Kaiser Constantin nahm an der Synode

teil, er war beraten von dem Abendländer Hosius von Corduba. Das Bekenntnis der Synode entstand, indem das von Eusebius von Cäsarea vorgelegte Taufbekenntnis von den Alexandrinern emendiert wurde. Es lautet (die gesperrten Stellen geben die Unterschiede zu dem Caesareense): *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.* Fast alle Teilnehmer der Synode erkannten diese Formel an, freilich blieben vielen Bedenken, hinsichtlich derer man sich, so gut es ging, zu beruhigen versuchte (s. Eusebius ep. ad Caesareenses bei Theodoret. h. e. I, 11).

5. Der größte Vertreter der nicänischen Lehre wurde Athanasius. Seine Lehre unterscheidet sich in ihrer reifen Gestalt von der Alexanders. a) Ath. widerlegt Arius aus den irreligiösen Konsequenzen, zu denen seine Lehre führt: die Trinität zeitlich, die Taufe auf eine Kreatur hin, Unmöglichkeit der Anbetung Jesu, Polytheismus. Vor allem zerstöre Arius die Heilsgewißheit, indem er den Erlöser zur veränderlichen Kreatur mache. — b) Die Behauptung der Homousie des Logos bei Athanasius stützt sich dagegen auf den Erlösungsgedanken. In Christo ging Gott in die Menschheit ein, daher wurde in ihm uns Wahrheit und Unsterblichkeit zuteil. Der Logos hat die *σάρξ*, die er annahm, und dadurch die mit ihr organisch zusammenhängende Menschheit vergöttlicht. War Christus nur Kreatur, so ist es mit dem christlichen Heil nichts, nur als Gott konnte er Sünden vergeben, die Erkenntnis des Vaters schenken, eine mystische und ethische Gemeinschaft mit ihm bewirken oder das unsterbliche Leben geben. *Οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ*

φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο καὶ τοιαύτη γέγονε ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ (c. Ar. orat. II, 70). — *Ὡς γὰρ ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα, προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ λοιπὸν ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦμεν* (ib. III. 34). — *Οὐκ ἂν δὲ πάλιν ἐθεοποιήθη κτίσματι συναφθεὶς ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ θεὸς ἦν ἀληθινὸς ὁ υἱός, καὶ οὐκ ἂν παρέστη τῷ πατρὶ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει καὶ ἀληθινὸς ἦν αὐτοῦ λόγος ὁ ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα* (II, 70). Der Gedanke des Athanasius ist: die Funktion des zweiten Adam oder die umfassende Erneuerung des Menschengeschlechtes, sowie die Gewißheit der Sündenvergebung durch Aufhebung des Fluchs (c. Ar. or. II, 68. 66. I, 45), konnte Christus nur gewähren, wenn ihm göttliches Leben und göttliche Kraft zu eigen waren (vgl. Johannes, Iren., Methodius). Beide Seiten des Werkes Christi gipfeln in der Verleihung der Unsterblichkeit. Dies ist die morgenländische Begründung der Gottheit Christi. — c) Athanasius hat die Einheit des Logos mit dem Vater und damit die Identität der Gottheit des Logos und des Vaters gelehrt, aber doch auch den Personenunterschied aufrecht erhalten. Die Einheit ist *ἑνότης τῆς οὐσίας*. Der Sohn ist *γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας* des Vaters und deshalb *ἑτεροούσιος τῶν γενητῶν*, aber *ὁμοούσιος* mit dem Vater (Gegensatz *ἑτεροφυὲς καὶ ἑτεροούσιον*). Die ewige Zeugung bewirkt *ἀληθὴς καὶ φύσει γέννησις τοῦ υἱοῦ* (I, 27 f.) Als *ὁμοούσιος* ist er hinsichtlich der Substanz mit dem Vater identisch (nicht „wesensgleich“, sondern wesenseins). Er ist daher ewig und unveränderlich wie der Vater. Nicht ein Teil der göttlichen Substanz ist er, nicht durch den Willen des Vaters erschaffen, sondern selbst die Substanz des Vaters und dieser Wille: *ἐκτός ἐστιν οὗτος τῶν βουλήσει γεγονότων, καὶ μᾶλλον αὐτός ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ ταῦτα πάντα γέγονεν.* — d) Aber der mit dem Vater Wesenseine ist personal vom Vater verschieden. Er ist *ταὐτὸν* mit dem Vater, aber nicht *ὁ αὐτός*; er ist *ἕτερόν τι*, aber nicht *ἄλλος θεός*. Dieselbe göttliche Substanz ist als Vater *γεννήσας*, als Logos *γέννημα*, damit ist aber ein ewiges Verhältnis bezeichnet. *Ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστιν, καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι, μία δὲ ἡ φύσις· οὐ γὰρ ἀνόμοιον τὸ γέννημα τοῦ γεννήσαντος, εἰκὼν γάρ ἐστιν αὐτοῦ . . ., διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός . . . . Εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν*

ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός, καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος (c. Ar. III, 4). Sofern zwei Personen anzunehmen sind, kann man das Verhältnis des Sohnes zum Vater bezeichnen als τὴν πρὸς τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ φυσικὴν ὁμοιότητα καὶ ἰδιότητα (ib. III, 36). Aber dies schließt in sich ἑνότητα τῆς θεότητος und ταυτότητα τῆς φύσεως mit dem Vater (II, 41. III, 19).

6. Man kann nicht sagen, daß diese Lehre als Theorie klar und einleuchtend wäre. Das Große und die bleibende Bedeutung der Lehre des Athanasius besteht in der religiösen Tendenz: in den Erlösungswirkungen Christi wird seine Gottheit offenbar, und das Christentum verträgt den δεύτερος θεός in keiner Fassung. Wo von „Gott" die Rede ist, da ist es der eine Gott oder die eine göttliche Substanz, die sowohl Vater als Sohn ist.

§ 17. Die weitere Entwicklung bis zur Synode von Konstantinopel.

Mansi, Coll. concil. I—III. Socrates h. e. Sozomenos h. e. Hefele CG. I. Die meisten Symbolformeln stehen bei Hahn, Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln[3] 1897. Athanasius De synodis, Apologia c. Arianos. Hilarius von Poitiers De synodis. Marcell v. Ancyra († 374 oder 75) bei Eusebius c. Marcellum u. de theol. ecclesiast., s. E. Klostermann in der Berliner Ausg. der Werke des Eusebius Bd. IV (1906), 185 ff., vgl. Th. Zahn, Marcell v. Ancyra 1867. Loofs PRE. XII[3] 259 ff. — Basilius v. Ancyra s. Epiphan. haer. 73. — Basilius der Gr. v. Caesarea, † 379, Migne gr. 29—32. Gregor von Nyssa, † nach 394, Migne gr. 44—46. Gregor von Nazianz, † 389 oder 90, Migne gr. 35—38. Die wichtigsten Werke dieser Väter auch bei Thilo, Bibl. patr. gr. dogm. II. Amphilochius v. Iconium Migne gr. 39. Didymus v. Alex. († 395) Migne gr. 39. Die Apollinaris von Laodicea beigelegten Schriften Antirrheticus c. Eunom., Dialogi de trinitate, De trinitate, gehören ihm nicht an, wohl aber die Κατὰ μέρος πίστις u. a. Dräseke, Apollinarius v. Laod. in Texte und Unters. VII, 3. 4. H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea I, 1904. Vgl. Krüger PRE. I[3], 671 ff. Loofs PRE. II[3], 20 ff. Harnack DG. II[4], 236 ff. Seeberg DG. II[2], 82 ff. Möller-v. Schubert KG. I, 488 ff. J. Gummerus, Die homöusianische Partei 1900. K. Holl, Amphilochius v. Ikon. 1904. A. Lichtenstein, Euseb. v. Nikomed. 1903. J. Schladebach, Basil. v. Ancyra 1898. J. Diekamp, Die Gotteslehre des h. Greg. v. Nyss. I. 1896. J. Leipoldt, Didym. d. Blinde 1905. F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basil. d. Gr. 1912.

1. Schwere Kämpfe schlossen sich bald an die Entscheidung von Nicäa. Die Gegner wollten einmal den alten Subordinatianismus festhalten, dann aber die Selbständigkeit der Hypostase des Logos klarer,

als es bei Athanasius zu geschehen schien, bekannt sehen; sie fürchteten Sabellianismus. Politische Erwägungen verhinderten den Sieg einer unter den vorhandenen Richtungen.

2. Eusebius von Nikomedien († 341) wurde der Führer der arianisch Gesinnten wie überhaupt der origenistischen Gegner des Nicänums (daher Eusebianer). Constantin der Große wurde am Nicänum zweifelhaft, Eustathius von Antiochien wurde abgesetzt (330), ebenso Marcell v. Ancyra (336), Athanasius wurde verbannt (nach Trier 336, Synode zu Tyrus 335), Arius sollte restituiert werden, starb aber. Constantin starb 337. Athanasius kehrte zurück, aber 339 verbannte ihn Constantius, er ging nach Rom. Das Abendland (unter Constans) blieb nicänisch (Synoden zu Rom 340, Sardica 343, die Formel s. Hahn, Bibl. d. Symb. § 157). Die Morgenländer stellten 341 zu Antiochien vier Vermittlungsformeln (Hahn § 153 ff.) her. Diese wurden aufgenommen von der Synode zu Antiochien 344 (*formula macrostichos* Hahn § 159). Christus ist *θεὸς τέλειος ἐκ θεοῦ τελείου*, er ist *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων*. Er hat keinen zeitlichen Anfang und ist nicht *ἐξ ἑτέρας οὐσίας. Τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι πεπιστεύκαμεν.* Aber das *ὁμοούσιος* wird vermieden und die Lehre Marcells, eines Anhängers des Athanasius, verworfen.

3. Marcell v. Ancyra war mit Bewußtsein Schrifttheologe. Die Ausdrücke Sohn Gottes, Leben, Weg, Tür, Brot, Christus beziehen sich nur auf den Menschgewordenen. Nur Joh. 1, 1 ff. redet von dem präexistenten Logos, nicht von seiner „Zeugung“. Der Logos ist von Ewigkeit her im Vater *ἐν δυνάμει* und *ἐν ἐνεργείᾳ*, Gott und der Welt zugewandt. Er war mit Gott identisch wie der Geist eines Menschen mit diesem identisch ist. Indem nun Gott die Menschheit in dem Sohn zur Sohnschaft in der *ἐκκλησία* bestimmt hat, ist der Logos in der Schöpfung, Erhaltung und Erlösung der Welt als *ἐνέργεια δραστική* wirksam geworden. Vor noch nicht 400 Jahren trat er in die *κατὰ σάρκα οἰκονομία* ein und wurde zum Sohn Gottes und Christus. Am Ende der Tage tritt er wieder in Gott zurück. Marcell lehnt also die Spekulation über die immanente Trinität ab und will bei der ökonomischen stehen bleiben. — Seine Lehre wurde von Eusebius von Cäsarea scharf bekämpft; man interpretierte sie nach der des Photinus v. Sirmium. Dieser stellte die Persönlichkeit des Logos in Abrede, aus der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus scheint nach ihm der Gottessohn entstanden zu sein. Die Verdammung dieser Lehre (Mailand 345, 347) traf auch Marcell.

teil, er war beraten von dem Abendländer Hosius von Corduba. Das Bekenntnis der Synode entstand, indem das von Eusebius von Cäsarea vorgelegte Taufbekenntnis von den Alexandrinern emendiert wurde. Es lautet (die gesperrten Stellen geben die Unterschiede zu dem Caesareense): *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γ ε ν ν η θ έ ν τ α ἐ κ τ ο ῦ π α τ ρ ὸ ς μ ο ν ο γ ε ν ῆ, τ ο υ τ έ σ τ ι ν ἐ κ τ ῆ ς ο ὐ σ ί α ς τ ο ῦ π α τ ρ ό ς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θ ε ὸ ν ἀ λ η θ ι ν ὸ ν ἐ κ θεοῦ ἀληθινοῦ, γ ε ν ν η θ έ ν τ α ο ὐ π ο ι η θ έ ν τ α, ὁ μ ο ο ύ σ ι ο ν τ ῷ π α τ ρ ί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κ α τ ε λ θ ό ν τ α καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐ ν α ν θ ρ ω π ή σ α ν τ α, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τ ο ὺ ς δ ὲ λ έ γ ο ν τ α ς· ἦ ν π ο τ ὲ ὅ τ ε ο ὐ κ ἦ ν καὶ π ρ ὶ ν γ ε ν ν η θ ῆ ν α ι ο ὐ κ ἦ ν, ὅ τ ι ἐ ξ ο ὐ κ ὄ ν τ ω ν ἐ γ έ ν ε τ ο ἢ ἐ ξ ἑ τ έ ρ α ς ὑ π ο σ τ ά σ ε ω ς ἢ ο ὐ σ ί α ς φ ά σ κ ο ν τ α ς ε ἶ ν α ι ἢ κ τ ι σ τ ὸ ν ἢ ἀ λ λ ο ί ω τ ο ν τ ὸ ν υ ἱ ὸ ν τ ο ῦ θ ε ο ῦ ἀ ν α θ ε μ α τ ί ζ ε ι ἡ ἁ γ ί α κ α ὶ ἀ π ο σ τ ο λ ι κ ὴ ἐ κ κ λ η σ ί α.* Fast alle Teilnehmer der Synode erkannten diese Formel an, freilich blieben vielen Bedenken, hinsichtlich derer man sich, so gut es ging, zu beruhigen versuchte (s. Eusebius ep. ad Caesareenses bei Theodoret. h. e. I, 11).

5. Der größte Vertreter der nicänischen Lehre wurde A t h a n a s i u s. Seine Lehre unterscheidet sich in ihrer reifen Gestalt von der Alexanders. a) Ath. widerlegt Arius aus den irreligiösen Konsequenzen, zu denen seine Lehre führt: die Trinität zeitlich, die Taufe auf eine Kreatur hin, Unmöglichkeit der Anbetung Jesu, Polytheismus. Vor allem zerstöre Arius die Heilsgewißheit, indem er den Erlöser zur veränderlichen Kreatur mache. — b) Die Behauptung der Homousie des Logos bei Athanasius stützt sich dagegen auf den Erlösungsgedanken. In Christo ging Gott in die Menschheit ein, daher wurde in ihm uns Wahrheit und Unsterblichkeit zuteil. Der Logos hat die *σάρξ*, die er annahm, und dadurch die mit ihr organisch zusammenhängende Menschheit vergöttlicht. War Christus nur Kreatur, so ist es mit dem christlichen Heil nichts, nur als Gott konnte er Sünden vergeben, die Erkenntnis des Vaters schenken, eine mystische und ethische Gemeinschaft mit ihm bewirken oder das unsterbliche Leben geben. *Οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ*

φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο καὶ τοιαύτη γέγονε ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ (c. Ar. orat. II, 70). — *Ὡς γὰρ ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα, προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ λοιπὸν ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦμεν* (ib. III. 34). — *Οὐκ ἂν δὲ πάλιν ἐθεοποιήθη κτίσματι συναφθεὶς ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ θεὸς ἦν ἀληθινὸς ὁ υἱός, καὶ οὐκ ἂν παρέστη τῷ πατρὶ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει καὶ ἀληθινὸς ἦν αὐτοῦ λόγος ὁ ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα* (II, 70). Der Gedanke des Athanasius ist: die Funktion des zweiten Adam oder die umfassende Erneuerung des Menschengeschlechtes, sowie die Gewißheit der Sündenvergebung durch Aufhebung des Fluchs (c. Ar. or. II, 68. 66. I, 45), konnte Christus nur gewähren, wenn ihm göttliches Leben und göttliche Kraft zu eigen waren (vgl. Johannes, Iren., Methodius). Beide Seiten des Werkes Christi gipfeln in der Verleihung der Unsterblichkeit. Dies ist die morgenländische Begründung der Gottheit Christi. — c) Athanasius hat die Einheit des Logos mit dem Vater und damit die Identität der Gottheit des Logos und des Vaters gelehrt, aber doch auch den Personenunterschied aufrecht erhalten. Die Einheit ist *ἑνότης τῆς οὐσίας*. Der Sohn ist *γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας* des Vaters und deshalb *ἑτεροούσιος τῶν γενητῶν*, aber *ὁμοούσιος* mit dem Vater (Gegensatz *ἑτεροφυὲς καὶ ἑτεροούσιον*). Die ewige Zeugung bewirkt *ἀληθὴς καὶ φύσει γέννησις τοῦ υἱοῦ* (I, 27 f.) Als *ὁμοούσιος* ist er hinsichtlich der Substanz mit dem Vater identisch (nicht „wesensgleich", sondern wesenseins). Er ist daher ewig und unveränderlich wie der Vater. Nicht ein Teil der göttlichen Substanz ist er, nicht durch den Willen des Vaters erschaffen, sondern selbst die Substanz des Vaters und dieser Wille: *ἐκτός ἐστιν οὗτος τῶν βουλήσει γεγονότων, καὶ μᾶλλον αὐτός ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ ταῦτα πάντα γέγονεν*. — d) Aber der mit dem Vater Wesenseine ist personal vom Vater verschieden. Er ist *ταὐτὸν* mit dem Vater, aber nicht *ὁ αὐτός*; er ist *ἕτερόν τι*, aber nicht *ἄλλος θεός*. Dieselbe göttliche Substanz ist als Vater *γεννήσας*, als Logos *γέννημα*, damit ist aber ein ewiges Verhältnis bezeichnet. *Ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστιν, καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι, μία δὲ ἡ φύσις· οὐ γὰρ ἀνόμοιον τὸ γέννημα τοῦ γεννήσαντος, εἰκὼν γάρ ἐστιν αὐτοῦ . . ., διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός . . . . Εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν*

ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός, καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος (c. Ar. III, 4). Sofern zwei Personen anzunehmen sind, kann man das Verhältnis des Sohnes zum Vater bezeichnen als τὴν πρὸς τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ φυσικὴν ὁμοιότητα καὶ ἰδιότητα (ib. III, 36). Aber dies schließt in sich ἑνότητα τῆς θεότητος und ταυτότητα τῆς φύσεως mit dem Vater (II, 41. III, 19).

6. Man kann nicht sagen, daß diese Lehre als Theorie klar und einleuchtend wäre. Das Große und die bleibende Bedeutung der Lehre des Athanasius besteht in der religiösen Tendenz: in den Erlösungswirkungen Christi wird seine Gottheit offenbar, und das Christentum verträgt den δεύτερος θεός in keiner Fassung. Wo von „Gott" die Rede ist, da ist es der eine Gott oder die eine göttliche Substanz, die sowohl Vater als Sohn ist.

§ 17. Die weitere Entwicklung bis zur Synode von Konstantinopel.

Mansi, Coll. concil. I—III. Socrates h. e. Sozomenos h. e. Hefele CG. I. Die meisten Symbolformeln stehen bei Hahn, Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln[3] 1897. Athanasius De synodis, Apologia c. Arianos. Hilarius von Poitiers De synodis. Marcell v. Ancyra († 374 oder 75) bei Eusebius c. Marcellum u. de theol. ecclesiast., s. E. Klostermann in der Berliner Ausg. der Werke des Eusebius Bd. IV (1906), 185 ff., vgl. Th. Zahn, Marcell v. Ancyra 1867. Loofs PRE. XII[3] 259 ff. — Basilius v. Ancyra s. Epiphan. haer. 73. — Basilius der Gr. v. Caesarea, † 379, Migne gr. 29—32. Gregor von Nyssa, † nach 394, Migne gr. 44—46. Gregor von Nazianz, † 389 oder 90, Migne gr. 35—38. Die wichtigsten Werke dieser Väter auch bei Thilo, Bibl. patr. gr. dogm. II. Amphilochius v. Iconium Migne gr. 39. Didymus v. Alex. († 395) Migne gr. 39. Die Apollinaris von Laodicea beigelegten Schriften Antirrheticus c. Eunom., Dialogi de trinitate, De trinitate, gehören ihm nicht an, wohl aber die Κατὰ μέρος πίστις u. a. Dräseke, Apollinarius v. Laod. in Texte und Unters. VII, 3. 4. H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea I, 1904. Vgl. Krüger PRE. I[3], 671 ff. Loofs PRE. II[3], 20 ff. Harnack DG. II[4], 236 ff. Seeberg DG. II[2], 82 ff. Möller-v. Schubert KG. I, 488 ff. J. Gummerus, Die homöusianische Partei 1900. K. Holl, Amphilochius v. Ikon. 1904. A. Lichtenstein, Euseb. v. Nikomed. 1903. J. Schladebach, Basil. v. Ancyra 1898. J. Diekamp, Die Gotteslehre des h. Greg. v. Nyss. I. 1896. J. Leipoldt, Didym. d. Blinde 1905. F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basil. d. Gr. 1912.

1. Schwere Kämpfe schlossen sich bald an die Entscheidung von Nicäa. Die Gegner wollten einmal den alten Subordinatianismus festhalten, dann aber die Selbständigkeit der Hypostase des Logos klarer,

als es bei Athanasius zu geschehen schien, bekannt sehen; sie fürchteten Sabellianismus. Politische Erwägungen verhinderten den Sieg einer unter den vorhandenen Richtungen.

2. Eusebius von Nikomedien († 341) wurde der Führer der arianisch Gesinnten wie überhaupt der origenistischen Gegner des Nicänums (daher Eusebianer). Constantin der Große wurde am Nicänum zweifelhaft, Eustathius von Antiochien wurde abgesetzt (330), ebenso Marcell v. Ancyra (336), Athanasius wurde verbannt (nach Trier 336, Synode zu Tyrus 335), Arius sollte restituiert werden, starb aber. Constantin starb 337. Athanasius kehrte zurück, aber 339 verbannte ihn Constantius, er ging nach Rom. Das Abendland (unter Constans) blieb nicänisch (Synoden zu Rom 340, Sardica 343, die Formel s. Hahn, Bibl. d. Symb. § 157). Die Morgenländer stellten 341 zu Antiochien vier Vermittlungsformeln (Hahn § 153 ff.) her. Diese wurden aufgenommen von der Synode zu Antiochien 344 (*formula macrostichos* Hahn § 159). Christus ist *θεὸς τέλειος ἐκ θεοῦ τελείου*, er ist *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων*. Er hat keinen zeitlichen Anfang und ist nicht *ἐξ ἑτέρας οὐσίας*. *Τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι πεπιστεύκαμεν.* Aber das *ὁμοούσιος* wird vermieden und die Lehre Marcells, eines Anhängers des Athanasius, verworfen.

3. Marcell v. Ancyra war mit Bewußtsein Schrifttheologe. Die Ausdrücke Sohn Gottes, Leben, Weg, Tür, Brot, Christus beziehen sich nur auf den Menschgewordenen. Nur Joh. 1, 1 ff. redet von dem präexistenten Logos, nicht von seiner „Zeugung". Der Logos ist von Ewigkeit her im Vater *ἐν δυνάμει* und *ἐν ἐνεργείᾳ*, Gott und der Welt zugewandt. Er war mit Gott identisch wie der Geist eines Menschen mit diesem identisch ist. Indem nun Gott die Menschheit in dem Sohn zur Sohnschaft in der *ἐκκλησία* bestimmt hat, ist der Logos in der Schöpfung, Erhaltung und Erlösung der Welt als *ἐνέργεια δραστική* wirksam geworden. Vor noch nicht 400 Jahren trat er in die *κατὰ σάρκα οἰκονομία* ein und wurde zum Sohn Gottes und Christus. Am Ende der Tage tritt er wieder in Gott zurück. Marcell lehnt also die Spekulation über die immanente Trinität ab und will bei der ökonomischen stehen bleiben. — Seine Lehre wurde von Eusebius von Cäsarea scharf bekämpft; man interpretierte sie nach der des Photinus v. Sirmium. Dieser stellte die Persönlichkeit des Logos in Abrede, aus der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus scheint nach ihm der Gottessohn entstanden zu sein. Die Verdammung dieser Lehre (Mailand 345, 347) traf auch Marcell.

4. Die Persernot zwang Constantius, Athanasius zurückzurufen (346). Die beiden eusebianischen Führer Ursacius und Valens machten Frieden mit Athanasius und Rom. Aber die Orientalen auf der 1. sirmischen Synode verdammten Photin und erinnerten an die Verurteilung von Marcell und Athanasius (347?). 350 wurde der nicänisch gesinnte Constans ermordet. Constantius trat jetzt energisch für die Eusebianer ein. Die 2. sirmische Synode (1. sirmische Formel) verdammte Photin und Marcell (351). Zu Arelate (353), zu Mailand (355), zu Biterrae (356) mußten auch die Abendländer die Verdammung des Athanasius anerkennen. Er floh 356 in die Wüste. Seine Anhänger wurden verbannt (Liberius v. Rom, Hosius v. Corduba, Eusebius v. Vercelli, Lucifer v. Calaris, Dionysius v. Mailand, Hilarius v. Poitiers). Die 3. Synode zu Sirmium (357) hob nun das Nicänum und seine Probleme auf durch die 2. sirmische Formel: *quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est, ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem nec quemquam praedicare, ea de causa . . quod nec in divinis scripturis contineatur et quod super hominis scientiam sit*, Jes. 53, 8. Im übrigen gilt nach Joh. 14, 28: *nulla ambiguitas est, maiorem esse patrem* (Hahn § 161). 358 stimmte eine Synode zu Antiochia dem zu. Das Nicänum schien überwunden zu sein.

5. Die Eusebianer hatten gesiegt; aber sie waren über die positive Lehre nicht einig. Die einen hielten sich an die antiochenische Formel, Christus sei *ὅμοιος* dem Vater, wofür man auch sagte *ὁμοιούσιος; ὅμοιος* bedeutet nicht „ähnlich“, sondern die „Gleichheit“ differenter Subjekte. Das sind die, fälschlich Semiarianer genannten, Homoiusiasten. Ihnen traten konsequente Arianer oder Anhomöer (Aëtius v. Antiochien, Eunomius v. Cyzikus, Euzoius v. Antiochien) entgegen, die Homousianer wie Homoiusianer bekämpften: Gottes Wesen liegt im *ἀγέννητον*, Christus aber ist ein *γεννητόν*, also: *κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί* (Euzoius). Von der *κατ' οὐσίαν ὁμοιότης* ist abzusehen, dagegen ist Christus nach seiner *ἐνέργεια* Abbild des Vaters (Eunom.).

6. „Semiarianer“ und Arianer, die bisher zusammengegangen waren, traten jetzt einander entgegen. Letztere wurden immer radikaler, erstere rückten den Homousianern näher. Ihr Führer wurde Basilius v. Ancyra. Die Synode zu Ancyra 358 versucht die Mitte zu fixieren: Der Sohn ist kein Geschöpf, er ist *ὡς μόνος ἐκ μόνου*

ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός; aber er ist nicht *ὁμοούσιος* oder *ταυτοούσιος*. Die Frage war jetzt, ob *ὅμοιος* oder *ὅμοιος κατ' οὐσίαν*? Von seiten des Kaisers, der aber *ὅμοιος* für genügend hielt, wurde Frieden erstrebt auf der 4. sirmischen Synode mit der 3. sirmischen Formel (358) und auf der Doppelsynode zu Ariminum und Seleucia (359). Hier wurde die am Hof ausgearbeitete 4. sirmische Formel (Hahn § 163) akzeptiert. Der Begriff *οὐσία* wird verboten, dagegen konzediert: *ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὡς αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσι.* Zu Nike wurde die Formel etwas modifiziert, *κατὰ πάντα* fiel fort. Zu Konstantinopel (360) wurde beschlossen, von *οὐσία* und *ὑπόστασις* soll nicht weiter die Rede sein, der Sohn ist nach der Schrift dem Vater *ὅμοιος* (Hahn § 167). Also endete die Bewegung freilich mit dem Ausschluß der Anhomöer, aber doch mit einem Sieg des gemäßigten Arianismus.

7. Der Sieg der Arianer war nur scheinbar. Gerade dieser Sieg trieb die homoiusianisch gesinnte Majorität der Bischöfe der Rechten in die Arme. Athanasius kam ihr entgegen. Hilarius, 356 nach Kleinasien verbannt, lernte dort den Homoiusianismus schätzen und hielt seine Verbindung mit der Homousie für nötig. *Nihil simile sibi secundum naturam esse posse, nisi quod esset ex eadem natura* (de syn. 91). *Ariani non estis, cur negando homousion censemini Ariani* (ib. 88)? Er eröffnete den Abendländern das Verständnis des Homoiusianismus. — Auf Constantius folgte 361 Julian Apostata. Athanasius kehrte nach Alexandrien zurück. 362 hielt er eine Synode zu Alexandrien. Die Homoiusianer wurden jetzt anerkannt, man dürfe von *τρεῖς ὑποστάσεις* reden, wenn man sie nicht als *διάφοροι οὐσίαι* oder *τρεῖς ἀρχαὶ καὶ θεοί*, sondern als *ὁμοούσιοί* denkt; ebenso könne aber bei Gleichsetzung von *ὑπόστασις* und *οὐσια* auch *μία ὑπόστασις* gelehrt werden. Die Synode stellte außerdem die Homousie des Geistes fest und bekannte die Seele Christi. Die Leugner der Gottheit des Geistes (Pneumatomachen) wurden erst später „Macedonianer" genannt, nach Macedonius v. Konstantinopel. Es hat Homoiusianer gegeben, die so vom Geist lehrten. Aber schon Cyrill v. Jerusalem hat ihn als persönliches Wesen, das ewig mit dem Vater und Sohn ist, verstanden (cat. 17, 5. 13. 33 f.). — Julian verbannte wieder Athanasius, Jovian rief ihn zurück (363). 363 wurde zu Alexandrien wieder der nicänische Glaube bekannt, ebenso zu Antiochien (*ὁμοούσιος* = *ὅμοιος κατ' οὐσίαν*).

8. Die drei Kappadocier brachten die neue vermittelnde

Theologie zur Herrschaft, indem sie die Homousie im Geist des Origenes interpretierten. Sie gehen aus von den drei *ὑποστάσεις* oder *πρόσωπα,* die als drei individuelle Personen wie Paulus, Petrus, Barnabas gedacht werden. Jede Person hat ihre *ἰδιότης: ἴδιον δὲ πατρὸς ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γεννησία, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (Greg. Naz.); das sind die *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* (Amphilochius). Diese drei Hypostasen bilden aber e i n e *οὐσία, θεότης, φύσις,* indem sie die gleiche *ἐνέργεια* und *ἀξία* haben. Die Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* werden scharf unterschieden als *κοινόν* und *ἰδιάζον.* Das Verhältnis der *ἐνεργείας ταυτότης* und der *ὁμοτιμία* nennt man jetzt Homousie. *Ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα, . . . ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν θεὸς τῷ κατ' οὐσίαν θεῷ ὁμοούσιός ἐστιν* (Bas. ep. 8, 3). Man dachte, die rechte Mitte zwischen Arianismus und Sabellianismus gefunden zu haben. Die arianische Beschuldigung des Tritheismus widerlegte man durch die Autorität der Schrift und die Erwägung, daß Gattungsbegriffe (Gott, Mensch) eigentlich keinen Plural zulassen (bes. Greg. Nyss.). Eine Homousie wie zwischen Adam, Eva und Seth liege vor. — Die Homousie des Geistes wurde eingehend erwiesen (bes. Basil. de spir. s.; Greg. Naz. or. 31). Der Geist ist eine Hypostase wie der Vater und der Sohn, durch die die eine göttliche *ἐνέργεια* in der Weise des *τελειοῦν* wirksam wird. *Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἑνὸς πνεύματος διὰ τοῦ ἑνὸς υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα πατέρα, καὶ ἀνάπαλιν ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει* (Bas. de spir. 18, 47). Das Verhältnis zum Vater wird durch *ἔκπεμψις* und *ἐκπόρευσις* ausgedrückt, aber diese geschieht *διὰ τοῦ υἱοῦ.* — Diese neue Deutung des Nicänums und des *ὁμοούσιος* unterscheidet sich deutlich von dem ursprünglichen Sinn, statt des seinseinen dreifaltigen Gottes lehrt man jetzt den seinsgleichen dreieinigen Gott. So fielen die Bedenken vor Sabellianismus fort.

9. Valens verfolgte alle Nichtarianer. Im Abendland kam die Orthodoxie wieder in die Höhe unter Valentinian I. und seinem Sohne Gratian und Valentinian II. Eine römische Synode unter Papst Damasus bekannte, Vater und Sohn seien *unius essentiae sive substantiae, simul et spiritus sanctus* (369 oder 370). Theodosius der Gr. erhob auch im Orient die römisch-alexandrinische Orthodoxie zum Staatsgesetz (380), im übrigen schonend vorgehend. Die Synode zu K o n s t a n t i n o p e l (381) stellte zwar kein eigenes

Symbol[1]) auf, aber bekannte den nicänischen Glauben. Das Nicänum hatte gesiegt, aber die Kappadocier haben Athanasius verdrängt.

§ 18. Der Abschlufs der Trinitätslehre.

Johannes v. Damaskus († nach 754) De fide orthodoxa bei Migne gr. 94 ff.; vgl. J. Langen, Joh. v. Dam. 1897. F. Kattenbusch PRE. IX, 286 ff. J. Bilz, Die Trinitätslehre des h. Joh. v. Dam. 1909. — Augustinus († 430), s. bes. De trinitate libr. 15; Ep. 120. Vgl. Thomasius DG. I², 281 ff. Seeberg DG. II², 134 ff. Über das Athanasianum s. Burn, the Athanasian Creed and its early commentaries 1896. Loofs PRE. II³, 177 ff. H. Brewer, Das sog. athanas. Glaubensbek. ein Werk des h. Ambrosius 1909.

1. In dieser Form ist die Trinitätslehre zur Lehre der griechischen Kirche geworden. Durch Tritheisten wie Johannes Askusnages und Johannes Philoponus (um 600) ward man aber zur Vorsicht gemahnt. Johannes v. Damaskus lehrt: Vater, Sohn und Geist sind *τρεῖς ὑποστάσεις* und *μία οὐσία,* nicht aber *μία ὑπόστασις* oder *ἓν πρόσωπον.* Also: *ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι μίαν ἁπλῆν οὐσίαν.* Die drei Hypostasen sind hinsichtlich der *οὐσία, θέλησις, δύναμις, βασιλεία* eins, unterscheiden sich aber durch die *τρόποι ὑπάρξεως* (*ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις*). *Κατὰ πάντα ἕν εἰσιν . . . πλὴν*

1) Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum (auch bloß Nicaenum) ist nicht das Bekenntnis dieser Synode. Das Bekenntnis wird schon 374 von Epiphanius (ancorat. 119) zitiert, nach 500 kam es allgemein in Gebrauch und verdrängte das Nicänum. Vgl. P. Caspari in Ztschr. f. luth. Theol. 1857, S. 634; Quellen etc. I. Hort, Two dissertations 1876; Harnack PRE. XI, 12 ff.; J. Kunze, Das nicän.-konstantinop. Symbol 1898 (Studien III, 3). F. Kattenbusch, Das apost. Symb. I, 233 ff. F. Bethune-Baker, The meaning of Homousios in the Constant. Creed (Texts and Studies) 1901. Der Wortlaut ist: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθιζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.*

τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον· ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως (I, 8). Das Verhältnis der drei Hypostasen untereinander ist eine gegenseitige Durchdringung: *τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως.* — Indem der Vater aber als *ἀρχή* der Gottheit gedacht wird, wird der Ausgang des heil. Geistes auf ihn zurückgeführt, „durch den Logos" (I, 12). Daran schließt sich der konfessionelle Hader über das „Filioque" im Symbol.

2. Augustin geht von dem einen Gott aus, der die Trinität ist: *Unus quippe deus est ipsa trinitas et sic unus deus quomodo unus creator.* Der eine Gott hat eine Substanz, Natur und Wirkung. *Inseparabilia sunt opera trinitatis* (c. serm. Ar. 4). Nach der Substanz sind die drei Subjekte schlechthin identisch. Gott ist also Gott als sein eigener Vater und sein eigener Sohn. Die drei Personen sind aber different, indem sie in einer dreifachen der Gottheit immanenten Relation bestehen (zeugend, gezeugt, spiriert). *Quamvis diversum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile* (trin. V, 5, 6, vgl. *alius non aliud* civ. dei XI, 10, 1). Doch zweifelt er an der Fähigkeit der Sprache, das Verhältnis auszudrücken: *tamen cum quaeritur: quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur* (trin. V, 9, 10). Zur Erläuterung seiner Meinung verweist Augustin auf die menschliche Seele, sofern bei ihren Akten sie sowohl Subjekt als Objekt und in der Vereinigung beider eben sie selbst ist (Anschauung, Gedanke, Liebe, z. B. *amans et quid amatur et amor*). — Augustin hat die Einheit Gottes energisch in den Vordergrund gerückt. Die abendländische Trinitätslehre ist der athanasianischen verwandt und von der kappadocischen verschieden: *Ter dixi deus, sed non dixi tres deos, magis enim deus ter quam dii tres, quia pater et filius et spiritus sanctus unus deus: hoc optime nostis* (in Joh. tract. 6, 2).

3. Das *Symbolum Quicunque*, das sog. Athanasianum, hat die augustinische Trinitätslehre unter dem Namen des Athanasius wiedergegeben: *Ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.*

Qualis pater talis filius, talis et spiritus sanctus .... et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus ...., non tres omnipotentes, sed unus omnipotens .... Filius a patre solus est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens ... Est in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi et coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

Zweites Kapitel.

Das christologische Dogma.

§ 19. Die christologischen Gegensätze.

Apollinaris v. Laodicea (geb. 310), Κατὰ μέρος πίστις, De fide et incarnatione fragm., De unione und viele Fragmente, s. H. Lietzmann, Apoll. v. Laod. u. seine Schule I, 1904. — Athanas. c. Apollinar. (Echtheit bezweifelt) vgl. bei Epiphan. h. 77. Greg. Naz. ep. ad Nectarium, epistolae ad Cledonium. Greg. Nyss. Antirrheticus c. Apollinar. Theodoret, Eranistes dial. 5.; haeret. fabul. IV, 8. Theodors v. Mopsuestia Frgg. aus c. Apollin. und de Apollinari. — Die Antiochener Eustathius v. Antiochien († 360) Migne 18, 677 ff. Diodor v. Tarsus † vor 394, Frg. b. Migne gr. 33, 1559 ff., vgl. Harnack, Diodor v. Tarsus 1901. Theodor v. Mopsuestia † 428, s. Migne gr. 66; die dogmat. Fragmente bes. aus de incarnatione und c. Apollin. b. Swete, Theod. comm. in ep. Pauli II, 289—339; auch Theodoret, s. Migne gr. 80 bis 84. — Cyrill v. Alexandrien, seit 412 Bischof, † 444. Migne gr. 68—77; s. bes. Quod unus sit Christ., Dialog. de incarnat. unigeniti. De incarn. verbi. De incarnat. domini. Adv. Nestorii blasphemias ll. 5. Quod s. virgo deipara sit. Liber adv. nolentes confiteri s. virg. esse deiparam. Explicatio duodecim capitum. Apologetic. pro duodecim capitibus. Apologet. c. Theodoret. De recta fide ad reginas ll. 2. Frgg. ex libris c. Theodor. et Diodor. Ep. 1 ff. ep. 17 ad Nestor. epp. 45. 46 ad Succensum, bei Migne t. 75—77. Vgl. Loofs, Leontius v. Byz. in Texte u. Unters. III, 1, S. 40 ff. G. Krüger PRE. IV, 377 ff. A. Rehrmann Die Christol. des h. Cyrillus 1902. — Hilarius v. Poitiers († 366), De trinitate, Migne lat. 9. 10; vgl. F. Loofs PRE. VIII, 57 ff. — Ambrosius, s. bes. De fide ad Gratian.; De incarnationis sacramento, bei Migne lat. 14—17. — Augustin s. unten. — Vgl. Thomasius DG. I², 313 ff. Loofs DG⁴ S. 261 ff. Harnack DG II⁴, 321 ff. Seeberg DG. II², 155 ff. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person u. Werk

1901; Scheel, Zu Aug. Anschauung d. Erlösung durch Christus in Stud. u. Krit. 1904, 401 ff. 491 ff.

1. Nachdem die göttliche Homousie des Logos festgestellt worden war, schob sich naturgemäß die Frage nach dem menschlichen Leben Christi in den Vordergrund. Schon Eustathius von Antiochien lehrte, daß der Logos den *ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ* mit der *ψυχὴ λογική* zu seinem Tempel und Organ gemacht habe. Lucian und Arius hatten gelehrt, daß der Logos nicht *ἐνανθρωπήσας*, sondern nur *σαρκωθείς* war, d. h. keine menschliche Seele angenommen habe. Von der platonischen Trichotomie ausgehend nahm Apollinaris, ein strenger Nicäner, diese Anschauung auf. Es kam ihm darauf an, daß der Mensch Jesus durch *ἕνωσις φυσική* mit Gott verbunden und eins mit ihm geworden sei (*θεὸς ἔνσαρκος, θεϊκὴ σάρξ*). Der Gottmensch im antiochenischen Sinn sei ein Unding wie der Minotaurus, *ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.* Die Einheit der Person Christi ist nur aufrechtzuerhalten, wenn man den Logos nur *σάρξ* oder Leib und Seele, nicht aber auch den menschlichen *νοῦς*, annehmen läßt. So kommt man zu einem *πρόσωπον*. Der göttliche Logosgeist durchdringt und bewegt die *σάρξ* so, daß aus ihnen ein konkretes Wesen wird. Daher soll man nicht zwei Naturen bekennen, sondern *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην.* Die nicänische Erkenntnis ist hier zur Zerstörung des historischen Christus fortgeführt.

2. Die athanasianische Erlösungslehre forderte aber die Integrität der menschlichen Natur Jesu. Von hier aus haben besonders die Kappadocier Apollinaris bekämpft. Zu Alexandrien 362 (§ 17, 7), zu Rom 374 und 377, ebenso 382 zu Konstantinopel wurde der Apollinarismus verworfen.

3. Zwei Lehrformen traten nun auf den Plan. Die erste ist die antiochenische. In Christo sind zwei *τέλεια* vereinigt. Gottheit und Menschheit sowohl nach seiten der *φύσις* wie des *πρόσωπον*: *ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης* (Theodor). Ebenso: *ὅταν μὲν τὰς φύσεις διακρίνειν πειρώμεθα, τέλειον τὸ πρόσωπόν φαμεν εἶναι τὸ τοῦ ἀνθρώπου, τέλειον δὲ καὶ τὸ τῆς θεότητος* (Theodor). Von einer Menschwerdung kann nur *κατὰ τὸ δοκεῖν* geredet werden. Der Logos vereinigte sich im Leibe der Jungfrau *χάριτι καὶ εὐδοκίᾳ* mit dem Menschen Jesus. Er wohnt in ihm wie in einem Tempel und bestimmt das Wollen des Menschen Jesus, das aber *οἰκείᾳ προθέσει* dem Logos gehorcht. Eine *συνάφεια* und Willenseinheit besteht zwischen beiden. Vermöge einer

solchen *μιὰ θέλησις* und *μία ἐνέργεια* werden die beiden Naturen, obwohl *ἑκάστης τῶν φύσεων ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς μεινάσης, τῶν φύσεων διακεκριμένων*, in ihrer Verbindung eine Person: *συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν* (Theodor). Aber die bei der Geburt Christi vollzogene *ἕνωσις* beider Naturen ist der Grund der Personeinheit: *una existente persona, quam adunatio naturarum effecit.* Diese an sich seiende Einheit wird nach der besonderen Art beider Naturen in der Weise der Willensgemeinschaft konkret realisiert. — Daher war nach Hebr. 2, 9 die Gottheit am Leiden nicht beteiligt, Maria die *ἀνθρωποτόκος* kann nur in übertragenem Sinne *θεοτόκος* heißen; ebenso kann nur indirekt dem Menschen Jesus Anbetung gezollt werden. *Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam dei* (Diodor). Die Antiochener haben den uralten Gedanken, daß Gott einen Menschen annahm, wissenschaftlich durchgeführt. Diese Christologie steht nicht im Gegensatz zu der Homousie, sondern korrespondiert ihr besser als die Idee der Menschwerdung.

4. Dagegen wollten die Kappadocier die beiden Naturen in abstracto zwar unterscheiden, sie aber in concreto als Einheit fassen: *δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*, so daß eine Vereinigung *κατ' οὐσίαν* zustande kommt (Greg. Naz. ep. 101, 5). Von einer *μίξις* und *κρᾶσις*, einem *μεταποιηθῆναι* redete man. *Ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, . . . οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος* (Greg. Naz.). Daher *γέννησις θεοῦ* und Maria *θεοτόκος*, ebenso *θεὸς τέθνηκε* (Greg. Naz.) Dagegen hat Gregor v. Nyssa die Einigung der beiden Naturen durch die Aktivität der einen und die Passivität der anderen sich vollziehen lassen: *ἡ σὰρξ παθητικῆς ἐστι φύσεως, ἐνεργητικῆς δὲ ὁ λόγος* (c. Eunom. VI). Die Eigentümlichkeit des menschlichen Lebens Jesu soll während seiner Erdenzeit erhalten bleiben, erst nach der Auferstehung vollendet sich die Vergottung der menschlichen Natur. Amphilochius: *εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ διτταὶ φύσεις.* — Auf der Linie Gregors von Nazianz bewegt sich auch Cyrill. Cyrills Grundformel ist die apollinaristische *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.* Beide Naturen sind und bleiben *τέλεια*, Christus ist *ὁμοούσιος τῇ μητρὶ ὡς τῷ πατρί.* Die *ἕνωσις* zwischen beiden ist keine *σύγκρασις*, aber auch keine *συνάφεια*. Es sind in abstracto zwei Naturen, die aber in concreto ein Wesen oder eine Natur bilden, das bedeutet die *ἕνωσις*

καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις φυσική, ἑνωθεὶς κατὰ φύσιν, κατὰ ἀλήθειαν. In der Kommunikation ihrer Idiome stellen sich beide Naturen dar als *μία φύσις σεσαρκωμένη.* Das Motiv dieser Auffassung besteht darin, daß so Gott selbst in dem geschichtlichen Christus wirksam wird: *οὐκοῦν οὐκ ἄνθρωπος βεβασίλευκεν ἐφ' ἡμᾶς, θεὸς δὲ μᾶλλον ἐν ἀνθρωπότητι πεφηνώς.* Demnach ist Christus ein Wesen (nicht *διπρόσωπος*): *ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων ὁ εἷς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστός. Ἄνθρωπος μὲν ἔξωθεν θεωρούμενος, ἔνδοθεν δὲ θεὸς ὑπάρχων ἀληθινός.* Cyrill will ein einheitliches gottmenschliches Leben anschaulich machen. Alles Handeln wie Leiden Christi soll göttlich und menschlich zumal sein, *οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων.* Daher ist Maria die *θεοτόκος.* Freilich vom Standort der Gottheit her gilt: *ἀπαθῶς ἔπαθεν.* Cyrill war also ein Monophysit, der aber prinzipiell antiapollinaristisch oder dyophysitisch lehren wollte.

5. Die Abendländer kamen her von dem christologischen Schema Tertullians (oben § 11, 3d). Hilarius unterscheidet die *natura hominis* und die *natura dei,* die eine Person hatten (*utriusque naturae persona*). — Ambrosius bewegte sich in den Gedanken Tertullians: *unus in utraque loquitur, quia in eodem utraque natura est. Utrumque unus et unus in utroque.* — Ähnlich wieder Augustin: *Christus una persona est geminae substantiae, quia et deus et homo est. In unitate personae copulans utramque naturam.* Das ist der *homo-deus: in hac persona mixtura est dei et hominis.* Doch sollen die Naturen nicht vermischt werden: *idem deus qui homo et qui deus idem homo non confusione naturae sed unitate personae.* Aber Augustin hat auch ein kräftiges Empfinden für die Menschheit Jesu gehabt (vgl. *Verbum dei habens hominem,* in Joh. tract. 19, 15 cf. Hilar. de trin. X, 22). Sie war ihm unser Weg zu Gott: *divinitas eius quo imus, humanitas eius qua imus.* — Für das durch Apollinaris angeregte Problem hatten die Abendländer keine Antwort.

§ 20. **Nestorius und Cyrill, Ephesus 431.**

Über Nestorius s. Socr. h. e VII, 29 ff., die Briefe Caelestins; seine Schriften u. Fragm. aus ihnen bei Loofs, Nestoriana 1905. Vgl. Loofs PRE. XIII³, 736 ff. S. F. Bethune-Baker, Nestorius and his teaching 1908. Nau, Le livre d'Heraclide de Damas 1910. L. Fendt, Die Christologie des Nestorius 1910. P. Junglas, Die Irrlehre des Nestorius 1912. Hefele CG. II, 149 ff. W. Kraatz Kopt. Akten d. ephesin. Synode von 431, 1904. Thomasius DG. I², 335 ff. Harnack DG. II⁴, 355 ff. Seeberg DG. II², 196 ff.

1. Im Jahre 428 wurde Nestorius von Antiochia nach Konstantinopel berufen. Er griff den bräuchlich gewordenen Ehrentitel der Maria θεοτόκος an; sie sei nur θεοδόχος und χριστοτόκος. Gottheit und Menschheit in Christo seien auseinander zu halten, aber Nestorius lehrt durchaus in der Weise der antiochenischen Lehre, daß der Logos sich mit dem in Maria erschaffenen Menschen von der Empfängnis an vereinigt habe. Die beiden so geeinigten Naturen sind aber nicht miteinander vermischt, sondern der Logos wohnt in dem Menschen wie in einem Tempel. Daher: *divido naturas et coniungo reverentiam.* Heftigem Widerspruch gegenüber konzedierte er: *genitrix dei . . . propter unitum Verbum templo.*

2. Cyrill von Alexandrien versuchte der Theorie des Nestorius irreligiöse Konsequenzen zu entnehmen: Christi Leiden wäre rein menschlich, ein Mensch wäre „Weg, Wahrheit und Leben", wir würden auf einen Menschen getauft und empfingen Menschenfleisch im Abendmahl. Schrift und Tradition wissen nur von einem Christus, dem sie Idiome und Taten beilegen, ohne in dieser Beziehung die Naturen zu unterscheiden.

3. Cyrill verstand es, Caelestin von Rom gegen Nestorius einzunehmen (430).

4. Cyrill richtete nun zwölf Anathematismen wider Nestorius (Synode zu Alexandria 430): Maria ist θεοτόκος. Σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν . . λόγον. Die beiden ὑποστάσεις Christi dürfen nicht τῇ συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἤγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν verbunden werden, sondern durch ἕνωσις φυσική. Die Schriftaussagen dürfen nicht προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι verteilt werden, Christus ist nicht θεοφόρος ἄνθρωπος, der angenommene Mensch ist nicht nur Gott zu nennen. Τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι und τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί. — Nestorius antwortete mit zwölf Gegenanathematismen: Christus ist *Emmanuel, deus nobiscum*, Maria ist nicht Mutter *dei Verbi*, sondern des *Emmanuel. Si quis . . . divinae naturae carnem capacem dixerit . . . eandemque ipsam naturam et deum dicat et hominem, anathema sit;* Christus ist einer *secundum coniunctionem*, nicht *secundum naturam;* die Worte der Schrift sind nicht auf *una natura* zu beziehen oder dem Logos *passiones* beizulegen; *si quis post assumtionem hominis naturaliter dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel a. s.*; der aus der Jungfrau Erschaffene ist nicht der *unigenitus*, er hat nur

durch Vereinigung mit dem *unigenitus* teil an seinem Namen erhalten; die *forma servi* ist nur wegen dieser Verbindung zu verehren; das mit dem Logos vereinte Fleisch ist nicht *ex naturae passibilitate vivificatrix;* die Leiden sind nicht dem Logos zuzuschreiben *sine discretione dignitatis naturarum.*

5. Die allgemeine Synode zu Ephesus (431) verlief sachlich resultatlos. Die Partei Cyrills (Memnon von Ephesus) verdammte Nestorius und setzte den neuen Judas ab. Die Freunde des Nestorius (Johann von Antiochien) verdammten dagegen und setzten ab Cyrill und Memnon. Beide Parteien appellierten an den Kaiser Theodosius. Nestorius ging in ein Kloster, Cyrill und Memnon wurden restituiert.

6. Der Friede sollte durch ein wahrscheinlich von Theodoret von Kyrrhos verfaßtes Unionssymbol (433) hergestellt werden: *ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μόνογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾿ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν . . . ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, . . . ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ᾿ ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.* — Beide Parteien konnten ihre Lehre in dem Symbol finden, die Extreme waren abgeschnitten. Nestorius und die Nestorianer wurden verfolgt.

§ 21. Der eutychianische Streit und die Synoden zu Ephesus und Chalcedon.

Mansi Acta concil. VI. VII. Die Briefe Papst Leos. Hefele CG. II, 320 ff. Loofs PRE. V, 635 ff. Vgl. G. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten im Zusammenh. mit d. Reichspolitik 1884. Ph. Kuhn, Die Christologie Leos I. d. Gr. 1894. Haase, Patriarch Dioskur I. 1908. Harnack DG. II^4, 368 ff. Seeberg DG. II^2, 236 ff.

1. Der Archimandrit Eutyches in Konstantinopel wurde von Eusebius v. Doryläum als Gegner des Unionssymbols denunziert (448).

Er erklärte: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*, und: *ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν*. Eutyches wurde exkommuniziert. Aber Dioskur von Alexandrien hielt es für praktisch sich auf seine Seite zu stellen. Flavian von Konstantinopel und Leo von Rom standen wider ihn.

2. Leo legte seine Ansicht dar in der *epistula dogmatica* (ep. 28): Die beiden Naturen oder Substanzen Christi bleiben was sie waren, gehen aber in eine Person zusammen: *salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas* etc. Nach der Menschwerdung ist nur eine Person da, deren Naturen aber in wechselseitiger Gemeinschaft handeln: *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis.* Daher ist Eutyches im Unrecht: weder gab es vor der Menschwerdung zwei Naturen, noch nach ihr eine Natur. Das war eine einfache Reproduktion der alten abendländischen Christologie: zwei Substanzen und eine Person.

3. Dies Schreiben blieb zunächst unbeachtet. Dioskur setzte eine Synode durch und schrieb ihr seine Meinung vor. Es war die sog. Räubersynode zu Ephesus (449). Eutyches wurde restituiert, Flavian abgesetzt, Leos Schreiben nicht beachtet; der Monophysitismus hatte gesiegt.

4. Aber nicht nur Rom, sondern auch eine nicht geringe Gruppe von Orientalen war unzufrieden. Theodosius starb 450, Pulcheria und ihr Gemahl Marcian folgten ihm. Die von Leo gewünschte Synode wurde berufen, aber nicht nach Rom.

5. Auf der Synode zu Chalcedon (451) wurde Dioskur abgesetzt. Alle fielen Leos Brief zu, aber man stellte ein neues Symbol auf: Verdammt werden die, welche *υἱῶν δυάδα* lehren, wie die, welche *τὰς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις* erdichten, *μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν*. Vielmehr: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν . . . τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι . . . ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. . . . Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον καὶ μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι* (nicht *ἐκ δύο φύσεων*) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν*

φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον. — An Leos Brief und die Formel von 433 schloß sich das Symbol an. Die nestorianische wie die monophysitische Lehre wurde abgelehnt. Die Streitfrage wurde nicht entschieden, aber es wurde ein Standpunkt fixiert, der nach Lage der Dinge als ein glücklicher Abschluß bezeichnet werden muß: Die eine gottmenschliche Person, in der göttliches und menschliches Sein und Leben vereinigt sind.

§ 22. Die monophysitischen und monotheletischen Kämpfe und der Abschluss der Entwicklung.

S. die KG. des Zacharias Rhetor, syr. bei Land, Anecdota syr. III, übers. v. Ahrens u. Krüger 1899. Evagrius h. e. II—V. Johannes von Ephes. h. e. aus dem Syr. übers. v. Schönfelder, 1862. Leontius v. Byzanz (ca. 485—543) adv. Nestorianos et Eutychianos libri 3, Migne gr. 86. Ephraem v. Antiochien († 544) bei Photius cod. 228. 229 u. Migne gr. 86, 2104 ff. F. Diekamp, Doctr. patrum de incarnat. Verbi 1907. E. W. Brooks, The sixths book of select letters of Severus 1903/4. Mansi VII—XI; vgl. Walch, Historie der Ketzereien VI—IX. Gieseler, Comment., qua Monophysitarum opin. illustr. I. II. 1835. 38. Hefele, CG. II, 564 ff., III, 121 ff. G. Krüger PRE. XIII³, 372 ff. 401 ff. G. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten im Zusammenh. mit der Reichspolitik 1884. M. Peisker, Severus v. Ant. 1903. Wagenmann-Seeberg, Maximus PRE. XII³, 457 ff. H. Straubinger, Die Christologie des h. Maxim. 1906. G. Owsepian, Die Entstehungsgesch. d. Monotheletism. 1897. F. Loofs, Leontius v. Byzanz 1887. J. P. Junglas, Leont. v. Byz. 1908. Harnack II⁴, 400 ff. Seeberg II², 249 ff. H. v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter 1917, S. 96 ff. 231 ff.

1. In Palästina (Theodosius), Ägypten (Timotheus Älurus, Petrus Mongus), dann in Antiochien (Petrus Fullo) erhob sich eine mächtige, mit Leidenschaft geschürte Bewegung gegen das Chalcedonense und zugunsten des cyrillischen Monophysitismus. Man wollte *das Götzenbild mit zwei Gesichtern, das von Leo und der Versammlung in Chalcedon aufgerichtet war* (Zachar. III, 1), nicht anbeten.

2. Die Kaiser bemühten sich, auf Grund des Chalcedonense Frieden herzustellen. So Leo I.; der Usurpator Basiliscus tat in dem Encyklion (476) das Chalcedonense ab. Zeno erließ 482 das Henotikon: Christus wahrer Gott und Mensch ist einer, nicht zwei. Die Anathematismen Cyrills werden anerkannt, Nestorius und Eutyches verdammt, die Verwerfung des Chalcedonense angedeutet. Dawider remonstrierte Felix III. v. Rom. Justinian (527—565)

verfolgte eine Union höchster Art: das Chalcedonense ist anzuerkennen, aber im Sinn Cyrills zu deuten.

3. Diesem Zweck diente auch die Theologie des Leontius und seiner Zeitgenossen (s. bes. Ephräm von Antiochien). Er verarbeitet das Chalcedonense nach logischen Kategorien. *Φύσις* und *ὑπόστασις* (= *πρόσωπον*) sind als das *κοινόν* und *ἰδιάζον* zu unterscheiden. An sich existiert eine *φύσις* nur als *ὑπόστασις*. Daraus ergäbe sich eine nestorianische Christologie. Leontius führt aber die Kategorie des *ἐνυπόστατον εἶναι* ein. *Ἐνυπόστατος* drückt aus, daß eine *οὐσία* nicht für sich, sondern in einer anderen *οὐσία* existiert und an der konkreten Hypostase dieser Teil hat. Die menschliche Natur hat am Logos ihre Hypostase. In diesem Sinn der Vereinigung der beiden Naturen in der einen Logoshypostase (Enhypostasie) wird jetzt die *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* gedeutet.

4. Justinian kam den Monophysiten möglichst entgegen. Er erkannte das erweiterte Trishagion an: *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς.* — Er ließ im Dreikapitelstreit (544) die Verdammung der drei Häupter der antiochenischen Theologie (Theodor, Ibas, Theodoret) vollziehen. Diese wurde bestätigt auf der 5. ökumenischen Synode (553), das Chalcedonense wurde hier anerkannt, ebenso die neue Deutung der cyrillischen Formel: *ἕνωσις τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν, ὅπερ ἐστὶν καθ' ὑπόστασιν.* Schon vorher war Origenes verdammt worden.

5. Aber inzwischen hatten sich die Monophysiten gespalten. Die einen, wie Severus (seit 513 Bischof von Antiochien), hielten sich auf der Linie Cyrills: Theoretisch sind zwei Naturen anzunehmen, faktisch bestand, durch die *ἕνωσις, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.* Diese *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* hat zur Konsequenz *μίαν θεανδρικὴν ἐνέργειαν σύνθετον,* das Chalcedonense führe aber wie zu zwei Willen so zu zwei Personen. Der Leib Christi ist aber vergänglich gewesen, ja Christi menschliche Seele sei als solche nicht allwissend gewesen (Phthartolatrie, Agnoëten). — Die zweite Gruppe (Julian v. Halicarnaß, Gajanus von Alexandria) lehrte, daß der Logos die menschliche Natur samt dem Leibe vom Moment der Einigung an verklärt habe. *Tale fuisse inde ab unione, quale fuerit post resurrectionem.* Leidensfähig wurde Christi Fleisch nur durch den Willen des Logos. Daher wurden sie von den Gegnern Aphthartodoketen genannt. — Die Monophysiten zu gewinnen gelang Justinian

so wenig als seinen Nachfolgern. Der Monophysitismus wurde mehr und mehr zu einer besonderen Kirche, bei den syrischen Jakobiten, in der koptischen, abessynischeu und armenischen Kirche.

6. Patriarch Sergius v. Konstantinopel riet Kaiser Heraklius (610—641), die Monophysiten zu gewinnen durch die Formel des Ps.-Dionysius Areopagita, der eine Christus habe *μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ* Göttliches und Menschliches gewirkt. Das war an sich monophysitische Anschauung, die aber auch gelegentlich bei Orthodoxen vorkam. Doch Sophronius v. Jerusalem widersprach, weil die Zweiheit der Naturen auch zwei Energien (= Betätigung) erfordere. Nun sollte von einer oder zwei Energien überhaupt nicht geredet werden, dagegen *ἓν θέλημα τοῦ κυρίου* angenommen werden. So Sergius, Honorius v. Rom und die *Ἔκθεσις πίστεως* (638). Das war eine neue Deutung der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* oder der Enhypostasie: der Logoswille nimmt den menschlichen Willen in sich auf und betätigt sich durch ihn. Aber das *ἓν θέλημα* fand Widerspruch, 641 verdammte Johann IV. von Rom den Monotheletismus. Kaiser Constans II. ließ im Typos (648) verbieten, über Energie und Willen Christi zu streiten.

7. Aber aus den zwei Naturen schienen zwei Willen notwendig zu folgen. So der Mönch Maximus. Er meinte, daß der menschliche Wille durch die *ἕνωσις* seine Eigenart nicht verliere, sondern von dem Logoswillen eine beständige Richtung empfange, die er frei betätigt. Die monotheletische Fragestellung beherrschte auch ihre Gegner und sie trieb zu den antiochenischen Gedanken zurück. — Papst Martin I. hielt 649 zu Rom eine Synode ab, man fügte zu den zwei Naturen des Chalcedonense: *duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes.* Aber der Kaiser verbannte Maximus und Martin.

8. Constantin Pogonatus versuchte den Gegensatz mit dem Abendlande auszugleichen. Die 6. ökumenische Synode zu Konstantinopel (680/81) zog auf Grund eines Schreibens von Papst Agatho aus der Zweinaturenlehre die Konsequenz des Dyotheletismus: *δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν . . . . . Ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι . . . Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν, οὕτω καὶ*

τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν . . . . Αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη . . ., οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη . . . ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε. So hat der Dyophysitismus über den Monophysitismus gesiegt oder die antiochenische Christologie hat allmählich die cyrillische überwunden. Die Einheit der Person Christi ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens. Das ist schließlich der Sinn geworden, den man der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν sowie der Enhypostasie gab.

9. Bei Johannes v. Damaskus, de fide orth. III, kam die Lehre zum Abschluß. Den beiden vollständigen Naturen Christi entsprechen zwei Willen. Keine der beiden Naturen ist ἀνυπόστατος, aber sie haben eine gemeinsame Hypostase, die σάρξ ist ἐνυπόστατος im Logos: αὕτη γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, καὶ κατὰ τοῦτο· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (III, 11). Ebenso: αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. Diese Einheit wird konkret durch eine gegenseitige ἀντίδοσις der ἴδια der beiden Naturen und durch das περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις. Aber diese περιχώρησις ist der Gesamtanlage gemäß aktiv nur bei der Gottheit. Die göttliche Natur durchdringt und vergottet die menschliche, so auch den menschlichen Willen; aber zum Leiden hat sie keine direkte Beziehung. — Formell hat das Chalcedonense gesiegt, aber mit dem Begriff der Enhypostasie haben Cyrill und Apollinaris in der Dogmatik Fuß gefaßt.

Drittes Kapitel.

Die Gesamtanschauung vom Christentum sowie der Abschluß der Dogmenbildung in der griechischen Christenheit.

§ 23. Das griechische Christentum.

S. die Schriften des Athanasius, der drei Kappadocier, des Cyrill v. Alexandrien, die Briefe des Isidor v. Pelusium († ca. 440, Migne gr. 78), die Homilien des Chrysostomus († 407. Migne gr. t. 47—64), die 50 Homilien Makarius des Gr. († ca. 390. Migne gr. 34), die Werke des Marcus Eremita († ca. 430, Migne gr. 65), des Nilus († ca. 430, Migne gr. 79), des Maximus Confessor († 662, Migne gr. 90. 91), Anastasius Sinaita († nach 700, Migne gr. 89); bes. Cyrill v. Jerusalem, Katechesen († nach 381. Migne gr. 33), die große Katechese des Gregor v. Nyssa und des

φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον. — An Leos Brief und die Formel von 433 schloß sich das Symbol an. Die nestorianische wie die monophysitische Lehre wurde abgelehnt. Die Streitfrage wurde nicht entschieden, aber es wurde ein Standpunkt fixiert, der nach Lage der Dinge als ein glücklicher Abschluß bezeichnet werden muß: Die eine gottmenschliche Person, in der göttliches und menschliches Sein und Leben vereinigt sind.

§ 22. Die monophysitischen und monotheletischen Kämpfe und der Abschluss der Entwicklung.

S. die KG. des Zacharias Rhetor, syr. bei Land, Anecdota syr. III, übers. v. Ahrens u. Krüger 1899. Evagrius h. e. II—V. Johannes von Ephes. h. e. aus dem Syr. übers. v. Schönfelder, 1862. Leontius v. Byzanz (ca. 485—543) adv. Nestorianos et Eutychianos libri 3, Migne gr. 86. Ephraem v. Antiochien († 544) bei Photius cod. 228. 229 u. Migne gr. 86, 2104 ff. F. Diekamp, Doctr. patrum de incarnat. Verbi 1907. E. W. Brooks, The sixths book of select letters of Severus 1903/4. Mansi VII—XI; vgl. Walch, Historie der Ketzereien VI—IX. Gieseler, Comment., qua Monophysitarum opin. illustr. I. II. 1835. 38. Hefele, CG. II, 564 ff., III, 121 ff. G. Krüger PRE. XIII³, 372 ff. 401 ff. G. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten im Zusammenh. mit der Reichspolitik 1884. M. Peisker, Severus v. Ant. 1903. Wagenmann-Seeberg, Maximus PRE. XII³, 457 ff. H. Straubinger, Die Christologie des h. Maxim. 1906. G. Owsepian, Die Entstehungsgesch. d. Monotheletism. 1897. F. Loofs, Leontius v. Byzanz 1887. J. P. Junglas, Leont. v. Byz. 1908. Harnack II⁴, 400 ff. Seeberg II², 249 ff. H. v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter 1917, S. 96 ff. 231 ff.

1. In Palästina (Theodosius), Ägypten (Timotheus Älurus, Petrus Mongus), dann in Antiochien (Petrus Fullo) erhob sich eine mächtige, mit Leidenschaft geschürte Bewegung gegen das Chalcedonense und zugunsten des cyrillischen Monophysitismus. Man wollte *das Götzenbild mit zwei Gesichtern, das von Leo und der Versammlung in Chalcedon aufgerichtet war* (Zachar. III, 1), nicht anbeten.

2. Die Kaiser bemühten sich, auf Grund des Chalcedonense Frieden herzustellen. So Leo I.; der Usurpator Basiliscus tat in dem Encyklion (476) das Chalcedonense ab. Zeno erließ 482 das Henotikon: Christus wahrer Gott und Mensch ist einer, nicht zwei. Die Anathematismen Cyrills werden anerkannt, Nestorius und Eutyches verdammt, die Verwerfung des Chalcedonense angedeutet. Dawider remonstrierte Felix III. v. Rom. Justinian (527—565)

verfolgte eine Union höchster Art: das Chalcedonense ist anzuerkennen, aber im Sinn Cyrills zu deuten.

3. Diesem Zweck diente auch die Theologie des Leontius und seiner Zeitgenossen (s. bes. Ephräm von Antiochien). Er verarbeitet das Chalcedonense nach logischen Kategorien. *Φύσις* und *ὑπόστασις* (= *πρόσωπον*) sind als das *κοινόν* und *ἰδιάζον* zu unterscheiden. An sich existiert eine *φύσις* nur als *ὑπόστασις*. Daraus ergäbe sich eine nestorianische Christologie. Leontius führt aber die Kategorie des *ἐνυπόστατον εἶναι* ein. *Ἐνυπόστατος* drückt aus, daß eine *οὐσία* nicht für sich, sondern in einer anderen *οὐσία* existiert und an der konkreten Hypostase dieser Teil hat. Die menschliche Natur hat am Logos ihre Hypostase. In diesem Sinn der Vereinigung der beiden Naturen in der einen Logoshypostase (Enhypostasie) wird jetzt die *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* gedeutet.

4. Justinian kam den Monophysiten möglichst entgegen. Er erkannte das erweiterte Trishagion an: *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς.* — Er ließ im Dreikapitelstreit (544) die Verdammung der drei Häupter der antiochenischen Theologie (Theodor, Ibas, Theodoret) vollziehen. Diese wurde bestätigt auf der 5. ökumenischen Synode (553), das Chalcedonense wurde hier anerkannt, ebenso die neue Deutung der cyrillischen Formel: *ἕνωσις τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν, ὅπερ ἐστὶν καθ᾽ ὑπόστασιν.* Schon vorher war Origenes verdammt worden.

5. Aber inzwischen hatten sich die Monophysiten gespalten. Die einen, wie Severus (seit 513 Bischof von Antiochien), hielten sich auf der Linie Cyrills: Theoretisch sind zwei Naturen anzunehmen, faktisch bestand, durch die *ἕνωσις, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.* Diese *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* hat zur Konsequenz *μίαν θεανδρικὴν ἐνέργειαν σύνθετον,* das Chalcedonense führe aber wie zu zwei Willen so zu zwei Personen. Der Leib Christi ist aber vergänglich gewesen, ja Christi menschliche Seele sei als solche nicht allwissend gewesen (Phthartolatrie, Agnoëten). — Die zweite Gruppe (Julian v. Halicarnaß, Gajanus von Alexandria) lehrte, daß der Logos die menschliche Natur samt dem Leibe vom Moment der Einigung an verklärt habe. *Tale fuisse inde ab unione, quale fuerit post resurrectionem.* Leidensfähig wurde Christi Fleisch nur durch den Willen des Logos. Daher wurden sie von den Gegnern Aphthartodoketen genannt. — Die Monophysiten zu gewinnen gelang Justinian

so wenig als seinen Nachfolgern. Der Monophysitismus wurde mehr und mehr zu einer besonderen Kirche, bei den syrischen Jakobiten, in der koptischen, abessynischeu und armenischen Kirche.

6. Patriarch Sergius v. Konstantinopel riet Kaiser Heraklius (610—641), die Monophysiten zu gewinnen durch die Formel des Ps.-Dionysius Areopagita, der eine Christus habe *μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ* Göttliches und Menschliches gewirkt. Das war an sich monophysitische Anschauung, die aber auch gelegentlich bei Orthodoxen vorkam. Doch Sophronius v. Jerusalem widersprach, weil die Zweiheit der Naturen auch zwei Energien (= Betätigung) erfordere. Nun sollte von einer oder zwei Energien überhaupt nicht geredet werden, dagegen *ἓν θέλημα τοῦ κυρίου* angenommen werden. So Sergius, Honorius v. Rom und die *Ἔκθεσις πίστεως* (638). Das war eine neue Deutung der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* oder der Enhypostasie: der Logoswille nimmt den menschlichen Willen in sich auf und betätigt sich durch ihn. Aber das *ἓν θέλημα* fand Widerspruch, 641 verdammte Johann IV. von Rom den Monotheletismus. Kaiser Constans II. ließ im Typos (648) verbieten, über Energie und Willen Christi zu streiten.

7. Aber aus den zwei Naturen schienen zwei Willen notwendig zu folgen. So der Mönch Maximus. Er meinte, daß der menschliche Wille durch die *ἕνωσις* seine Eigenart nicht verliere, sondern von dem Logoswillen eine beständige Richtung empfange, die er frei betätigt. Die monotheletische Fragestellung beherrschte auch ihre Gegner und sie trieb zu den antiochenischen Gedanken zurück. — Papst Martin I. hielt 649 zu Rom eine Synode ab, man fügte zu den zwei Naturen des Chalcedonense: *duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes.* Aber der Kaiser verbannte Maximus und Martin.

8. Constantin Pogonatus versuchte den Gegensatz mit dem Abendlande auszugleichen. Die 6. ökumenische Synode zu Konstantinopel (680/81) zog auf Grund eines Schreibens von Papst Agatho aus der Zweinaturenlehre die Konsequenz des Dyotheletismus: *δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν . . . . Ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι . . . Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν, οὕτω καὶ*

τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα· ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν . . . Αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη . . ., οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη . . . ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε. So hat der Dyophysitismus über den Monophysitismus gesiegt oder die antiochenische Christologie hat allmählich die cyrillische überwunden. Die Einheit der Person Christi ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens. Das ist schließlich der Sinn geworden, den man der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν sowie der Enhypostasie gab.

9. Bei Johannes v. Damaskus, de fide orth. III, kam die Lehre zum Abschluß. Den beiden vollständigen Naturen Christi entsprechen zwei Willen. Keine der beiden Naturen ist ἀνυπόστατος, aber sie haben eine gemeinsame Hypostase, die σάρξ ist ἐνυπόστατος im Logos: αὕτη γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, καὶ κατὰ τοῦτο· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (III, 11). Ebenso: αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. Diese Einheit wird konkret durch eine gegenseitige ἀντίδοσις der ἴδια der beiden Naturen und durch das περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις. Aber diese περιχώρησις ist der Gesamtanlage gemäß aktiv nur bei der Gottheit. Die göttliche Natur durchdringt und vergottet die menschliche, so auch den menschlichen Willen; aber zum Leiden hat sie keine direkte Beziehung. — Formell hat das Chalcedonense gesiegt, aber mit dem Begriff der Enhypostasie haben Cyrill und Apollinaris in der Dogmatik Fuß gefaßt.

Drittes Kapitel.

Die Gesamtanschauung vom Christentum sowie der Abschluß der Dogmenbildung in der griechischen Christenheit.

§ 23. Das griechische Christentum.

S. die Schriften des Athanasius, der drei Kappadocier, des Cyrill v. Alexandrien, die Briefe des Isidor v. Pelusium († ca. 440, Migne gr. 78), die Homilien des Chrysostomus († 407. Migne gr. t. 47—64), die 50 Homilien Makarius des Gr. († ca. 390. Migne gr. 34), die Werke des Marcus Eremita († ca. 430, Migne gr. 65), des Nilus († ca. 430, Migne gr. 79), des Maximus Confessor († 662, Migne gr. 90. 91), Anastasius Sinaita († nach 700, Migne gr. 89); bes. Cyrill v. Jerusalem, Katechesen († nach 381. Migne gr. 33), die große Katechese des Gregor v. Nyssa und des

Johannes Damasc. Schrift De fide orthodoxa, sowie die Schriften des (Pseudo-) Dionysius Areopagita (De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarch., De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistulae 10, Migne gr. 4; übersetzt und untersucht von J. G. V. Engelhardt 1823, vgl. N. Bonwetsch PRE. IV³, 687 ff., woselbst die übrige Literatur. Möller-v. Schubert KG. I, 673 ff. 787 ff. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 1892. Harnack DG. II⁴, 437 ff. Seeberg DG. II², 284 ff. Loofs DG. §§ 41—44. J. Kunze, Marcus Eremita 1895. K. Holl, Enthusiasm. u. Bußgewalt beim griech. Mönchtum 1898. K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre d. Athanasius u. Johannes Damasc. 1903. J. B. Aufhauser, Die Heilslehre d. h. Gregor v. Nyssa 1910. G. Grützmacher, Synesios 1913.

1. *Μάϑευμα τῶν δογμάτων* und *πράξεις ἀγαϑαί* machen das Christentum aus (Cyrill. v. Jerus.), später sagte man *μάϑησις καὶ μυσταγωγία* (Photius). Die „orthodoxen" Dogmen annehmen, im Kultus die Stimmung der Andacht erleben, in den Besitz der Schutzmittel vor allerhand Übeln gelangen — das wäre das vulgäre Christentum. Darüber hinaus liegt das Ideal des Mönches: *μεμυσταγωγημένος καὶ ϑεοφορούμενος* (Athanas. vit. Ant. 14). Zwei Stimmungen treffen und ergänzen sich in dem griechischen Christentum, die abstrakte (dyophysitische) Transcendenz des Absoluten und die konkrete (monophysitische) Immanenz des Absoluten. Jene beherrscht die Theorie, diese die Praxis (Kultus, Mysterien).

2. Man gewinnt aus dem Areopagiten den Rahmen für diese Denkweise. Gott ist das absolute Sein. Die Verbindung zwischen Mensch und Gott stellt die Hierarchie her. Christus ist Urquell und Kraft der Hierarchie. Von ihm gehen die Kräfte aus, die die himmlische und kirchliche Hierarchie (Hierarch, Priester, Liturg) stufenweise weitergeben. Reinigung, Erleuchtung, Vollendung ist die Aufgabe, die Mysterien die Mittel, die Einigung der Seele mit Gott in der Schauung das Ziel (*ϑέωσις*). Das Christentum ist hier in eine kultische Institution verwandelt, die von der Hierarchie geleitet wird und in symbolischer Form die neuplatonische Gedankenwelt darstellt.

3. Von einzelnen Lehren soll einiges besprochen werden. Die Sünde Adams hat den Menschen in das tiefste Elend, Finsternis, Sinnlichkeit, Sterblichkeit gestürzt. Nicht die Schuld sondern die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit sind das Wesentliche. Nur Gott kann hieraus erlösen. Doch weiß man von sündlosen Menschen. Das Böse ist nichts Physisches: *ἡ ἁμαρτία οὐκ ἔστι τῆς φύσεως ἀλλὰ τῆς κακῆς προαιρέσεως* (Theodoret Migne 83, 224). Die Freiheit aber als die Fähigkeit, das Gute oder das Böse zu wählen, blieb dem Menschen als zu seiner

Natur gehörig: *αὐτεξούσιον γὰρ ἡμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο ὁ θεός* (Chrysost.). Daher . . *δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει· οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν. Ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν. . . . ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν* (Chrysost. in Hebr. hom. 12).

4. Der Auffassung der Sünde korrespondiert genau der Erlösungsgedanke. Zwar wird gelehrt, daß Christus Opfer und Lösegeld für unsere Sünde ward, sowie daß er in einem Rechtshandel uns dem Teufel abkaufte oder ihn überlistete. Aber die Hauptsache ist, daß Christus der Logos ein neues und unsterbliches Leben in uns anregt: *Ἐπειδὴ γὰρ μετεδέδωκεν ἡμῖν τῆς ἰδίας εἰκόνος καὶ τοῦ ἰδίου πνεύματος καὶ οὐκ ἐφυλάξαμεν, μεταλαμβάνει αὐτὸς τῆς πτωχῆς καὶ ἀσθενοῦς ἡμῶν φύσεως, ἵνα ἡμᾶς καθάρῃ καὶ ἀφθαρίσῃ καὶ μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεότητος* (Joh. Damasc. IV, 13). Die paulinischen Ideen von Versöhnung und Rechtfertigung sind von dem griechischen Christentum nie angeeignet worden. In dem Maße als die religiöse Mystik sich in mystagogische Theurgie verwandelte, wurde die *θεοποίησις* mehr physisch gedeutet. Diese Verschiebung hatte aber zur Folge, daß der ursprüngliche Zusammenhang von mystischer Wiedergeburt und guten Werken aufgelöst wurde.

5. Die erlösende Wirkung Christi wird uns übermittelt durch die orthodoxe Lehre und die heiligen Symbole der Kirche. Mit diesen ist er selbst anwesend: *προσκυνητέον τοίνυν τὸ σημεῖον τοῦ Χριστοῦ* (das Kreuz), *ἔνθα γὰρ ἂν ᾖ τὸ σημεῖον, ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἔσται* (Joh. Damasc. IV, 11). Zu den alten kirchlichen Mysterien waren weitere gekommen. Dazu eine Menge von Reliquien, Bildern etc. — Die T a u f e ist das *καθάρσιον* (Chrysost.) zur Sündentilgung, freilich *οὐ μὴν τελείως ἀφανισμός* (Greg. Nyss.), sie verleiht Unsterblichkeit und gibt die Anregung, Christo nachzufolgen. Nach den einen findet *πνεύματος παρουσία* bei ihr statt (Basil.), die anderen lassen dem Wasser die Kraft der Heiligung einwohnen (Cyrill Hierosol.), oder: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἄρρητον ἀναστοιχειοῦται δύναμιν* (Cyrill. Al., Migne 73, 245). Wer die durch die Taufe ermöglichte Befolgung der Gebote Christi nicht einhält, soll B u ß e tun, d. h. durch Gebet, Reue, Bekenntnis, Fasten, Almosen etc. sich reinigen (Chrysost. hom. de poenit. Marc. Er. de poenit). Obwohl die alte öffentliche Bußdisziplin

im Prinzip fortbesteht, wird doch die Praxis von der Forderung der täglichen privaten Buße bestimmt. Die Eucharistie wird symbolisch oder metabolisch verstanden: *δι᾽ ἧς τρέφεταί ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται* (Basil.) oder: Gott wird angerufen *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται* (Joh. Dam. IV, 3). Was vorher *ψιλὸς ἄρτος* war, wird durch die priesterliche *ἐπίκλησις* und die Herabkunft des Geistes Leib Christi (Nilus ep. I, 44). Nicht kommt Christus herab, sondern die Elemente werden in seinen Leib verwandelt, der identisch sein soll mit dem im Himmel befindlichen Christusleib (Joh. Dam. IV, 13). Aber auch die symbolische Auffassung will die wirkliche Gegenwart Christi nicht leugnen. Der Leib Christi geht ein in unseren Leib, ihm die Unsterblichkeit mitteilend: *ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο* (Greg. Nyss.).

6. Das griechische Christentum ist immer weiter auf der Bahn der Hellenisierung fortgeschritten. Die hellenische Stellung des Menschen kommt in ihm zum Ausdruck: die Annahme einer Lehre, die Anregung durch Symbole, die *θεωρία* der jenseitigen Welt. Die paulinischen Grundgedanken sind verschüttet, und der johanneische Typus, dem man folgt, ist veräußerlicht. Der fremdartige Gottesbegriff schließt den evangelischen Glauben aus und läßt es nicht zur Entfaltung der Liebe kommen. An wirklich religiösen Empfindungen hat es auch hier nicht gefehlt, zumal innerhalb des Mönchtums. Aber der Enthusiasmus des Geistes und der Askese, die Dämonenfurcht und Wunderlust in diesen Kreisen weisen fremdartigen Geist auf.

§ 24. Die Bilderstreitigkeiten und das zweite Nicänum.

S. die byzant. Chronographen im Corp. scr. hist. Byz., bes. Theophanes Chronographia ed. de Boor 1883. Die einzelnen Aktenstücke s. bei Mansi Act. conc. XII. XIII. Joh. Damasc. De imaginibus orat. tres. Theodor. Studita Opp. bei Migne 99; dazu Walch, Ketzerhist. Bd. X. Hefele CG. III², 366 ff. Harnack, DG. II⁴, 478 ff. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit 1890. Seeberg DG. II², 323 ff. N. Bonwetsch PRE. III³, 222 ff. E. v. Dobschütz, Christusbilder 1899. K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung (Philotesia für Kleinert 1907 S. 51 ff.).

1. Die Bilder waren aus Anschauungsmitteln allmählich zu Trägern und Mittlern der göttlichen Gegenwart geworden. Kaiser Leo der

Isaurier verbot 726 die Verehrung der Bilder. Germanus von Konstantinopel, Gregor II. von Rom und Johannes von Damaskus widersprachen energisch. Letzterer meinte, alles Irdische sei ein Bild Gottes. Διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν. — Σέβω δὲ οὐχ ὡς θεὸν ἀλλ᾽ ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλέων: Es ist Manichäismus, den Bildern die Verehrung zu weigern.

2. Konstantin V. Kopronymus verbot die Verfertigung und Aufstellung von Bildern (Synode zu Konstantinopel 754). Leo IV. folgte dem Vorbild des Vaters. Seine Gemahlin Irene aber stützte sich nach seinem Tode auf die Bilderfreunde. Die 7. ökumenische Synode zu Nicäa (787) dekretierte das Recht der Bilderverehrung: ὅσῳ γὰρ συνεχῶς δι᾽ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν· καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι, καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγὴν πρὸς τὴν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται· ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.

Viertes Kapitel.

Die unter Augustins Einfluß stehende Fortbildung der Kirchenlehre im Abendlande (Kirche, Sünde und Gnade).

§ 25. Augustins religiöse und theologische Gesamtanschauung.

Die Schriften der lat. Väter des 4. u. 5. Jahrh. s. bei Bardenhewer Patrologie² S. 349 ff. Die WW. Augustins († 430) in der Maurinerausgabe 11 Bde. Paris 1679 ff.; Nachdruck edit. tert. Veneta, wonach ich zitiere; bei Migne lat. 32—46. Vgl. Th. Förster, Ambrosius 1884. G. Grützmacher, Hieronymus 3 Bde. 1901 ff. F. Wiegand, Die Stellung des apost. Symbols im kirchl. Leben des MA 1899, S. 39 ff. A. Dorner, Aug., sein theol. System u. s. rel.-phil. Anschauung 1873. H. Reuter, Augustin. Studien 1887. Loofs, PRE. II³, 257 ff. Harnack, DG. III⁴, 59 ff. Seeberg, DG. II², 357 ff. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person u. Werk 1901, sowie Zu Aug. Anschauung v. d. Erlösung in Stud. u. Krit. 1904. J. Gottschick, Aug. Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi in Ztschr. f. Theol. u. K. 1901, 97 ff. Müller-v. Schubert KG. I, 603 ff. K. Scipio,

Des Aur. Aug. Metaphysik im Rahmen s. Lehre v. Übel 1886. H. Leder, Untersuchungen über Aug. Erk.-Theorie. 1901. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin etc. 1886. O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Aug. 1907. J. Mausbach, Die Ethik d. h. Aug. 2 Bde. 1909. H. Weinand, Die Gottesidee ... Aug. 1910. H. Scholz, Glaube u. Unglaube in der Weltgesch. 1911. E. Tröltsch, Aug., die christl. Antike u. das Mittelalter 1916.

1. Die Differenz in dem Verständnis des Christentums bei Morgen- und Abendländern reicht weit zurück. Sie trat uns bei Tertullian, Cyprian und Clemens, Origenes, Methodius deutlich entgegen. Im Abendlande verstand man die Religion als Rechtsverhältnis zu Gott. Im Mittelpunkt des Interesses standen die Fragen nach der Sünde als Schuld, der Gnade und Vergebung, nach der Einheit und Heiligkeit der Kirche. Die orthodoxe (tertullianische) Trinitätslehre und Christologie war als selbstverständliche Voraussetzung anerkannt (§ 19, 5). Gott ist der Herrscher und Regent der Welt, dem die Menschen in *humilitas* gehorchen sollen und auf dessen Hilfe sie vertrauen dürfen. *Subter creatura omnis, supra divinitas patris et filii et spiritus sancti. Illa servit haec regnat, illa subiacet ista dominatur, illa opus haec auctor est operis* (Ambros. de spir. I, 3, 46). Gott rechtfertigt den Sünder in Taufe und Buße (s. § 27, 1). Dies geschieht aber in der Gemeinschaft der Kirche, diese bedarf der priesterlichen Leitung: *ubi enim est ecclesia, nisi virga et gratia floret sacerdotalis* (Ambros. de Isaac et anima 8, 64). — Der Glaube ist von altersher überliefert in den *apostolica et dominica testimonia* der Schrift sowie in dem von den Aposteln hergestellten und von Petrus nach Rom gebrachten Taufbekenntnis. *Sequere scripturas, ut errare non possis* (Ambros. in Luc. II, 12). Doch kommt dabei auch in Betracht, *ut rationi copuletur auctoritas* (Ambr. de spir. I, 3, 45). Die Vernunft hilft zur Erkenntnis der autoritativ überlieferten Wahrheit, indem sie sie dialektisch zu erfassen und zu erweisen lehrt, sodann aber auch sofern die ihr anerschaffene *lex naturalis* auf Ergänzung durch die offenbarte Wahrheit angelegt ist.

2. Die Fortschritte der lateinischen Theologie des 4. Jahrhunderts wurden ermöglicht durch die Einwirkungen der griechischen Renaissancebewegung des 4. Jahrhunderts auf das Abendland. Eine feinere Psychologie, positive Kenntnisse, die dialektische Kunst sowie gewisse mystische Neigungen empfing das Abendland jetzt vom Morgenlande, ohne aber darum seine religiöse Richtung zu verändern (Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Victorinus Rhetor).

3. Das abendländische Verständnis des Christentums hat Augustin

auf Grund der von ihm persönlich erlebten Religion vertieft und fortgeführt. a) Drei Momente haben seine religiöse Entwicklung zum Abschluß gebracht, die Autorität der katholischen Kirche, der neuplatonische Idealismus und das mönchische Lebensideal. — b) Hieraus verstehen sich die Grundlagen der Weltanschauung Augustins. Er hat zunächst Gott in der Weise des Neuplatonismus angesehen als die alleine absolute Substanz, die dem konkreten Sein und Werden zugrunde liegt, aber schlechthin verschieden von ihm ist. Der ästhetische Genuß und die kontemplative Anschauung dieser absoluten Substanz erschien ihm als das Ziel. Die persönliche Anlage Augustins sowie die biblischen und kirchlichen Gedanken von Gottes Wesen und Wirken führten ihn aber weiter zu dem Voluntarismus: Gott ist der absolute Wille, Herr und König, der alles schafft und gibt, diesem Willen soll der menschliche Wille sich in demütigem Gehorsam unterwerfen. *Et hoc erat totum, nolle quod volebam et velle quod volebas* (conf. VIII, 1); der gute Wille ist *voluntas deo fideliter subdita* (de pat. 25, 22); *cui regenti* (Gott) *esse subditum* (de trin. XIV, 9, 12); *ut velimus, quia ille vult* (ep. 80, 1). — c) Dieser Auffassung entsprechend lehrt Augustin, daß der Wille alle seelischen Kräfte und Vorgänge im Menschen bestimmt (de civ. XIV, 6; 8, 3). *Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec male nec bene vivitur* (de spir. et litt. 33, 57). Der Wille ist seinem Wesen nach frei: *voluntas igitur nostra non voluntas esset, nisi esset in nostra potestate* (de lib. arb. III, 3, 8). — d) Die neuplatonische Auffassung ist von Augustin nie aufgegeben worden, aber sie trat allmählich immer mehr zurück hinter die voluntaristische Anschauung, die ja der kirchlichen auf das beste entsprach. — e) Die von der in der Kirche wirksamen apostolischen Überlieferung bezeugte Schrift ist die höchste Autorität. *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas* (c. ep. Manich. 5, 6). Der Glaube nimmt diese an, auf die *auctoritas* folgt die *ratio: crede, ut intelligas* (serm. 43, 4). Das ist der kirchliche Positivismus Augustins. Ein „System" hat Aug. nicht hergestellt, verschiedene Elemente kreuzen sich in seiner Gedankenwelt. Wie Athanasius hat er aber angeleitet, das Christentum als Erlösungsreligion zu verstehen. Der böse Wille ist Schuld und wirkt daher das Elend. Gottes gnädiger Wille vergibt die Schuld und befreit vom Elend. Des Menschen Glück ist die Gemeinschaft mit Gott und ein reines Herz. Das menschliche Leben ist Gemeinschaftsleben, der einzelne hat Teil am Unheil wie Heil der Gemeinschaft.

4. Wir stellen zunächst Augustins theologische Gesamtanschauung dar nach dem *Enchiridion ad Laurentium. Fide, spe, caritate colendum deum.* a) Was die Schrift lehrt, muß geglaubt werden, denn ihre Verfasser waren inspiriert. Doch läßt sich ein Teil der christlichen Wahrheiten *ratione* verteidigen. Der Glaube ist *assensio.* — b) Wir glauben an Gott, die Weltursache ist die *bonitas creatoris.* — c) Das Seiende als solches ist gut. Das Böse ist *privatio boni.* Die Ursache des Guten ist die Güte Gottes, des Bösen die *mutabilis voluntas* des Menschen. Die Sünde ist Ungehorsam und daher Schuld und Concupiscenz. In Adam wurde das Menschengeschlecht sündig, es unterliegt der *ira dei iustissima.* — d) Aber Gott ist *iustus* und *misericors.* Gott wirkt durch Christus in uns den neuen guten Willen, nur er: *nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.* Dazu *necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, qui hanc iram sacrificii singularis . . oblatione placaret.* Sein Tod bewirkt die *remissio peccatorum,* sein Auferstehen bezeichnet die *iustificatio.* Zugleich befreite Christus uns vom Teufel, indem sein Fleisch diesem zur *muscipula* wurde (serm. 134, 3, 4; 5, 6). Aber Christus ist uns auch der Weg zu Gott, unser Lehrer und Vorbild, der durch die in ihm offenbare Gottesliebe uns zur Gegenliebe anregt (de catechiz. rudibus 4, 7. 8). — e) Es folgt der heil. Geist und die Kirche als der Tempel des dreifaltigen Gottes. In ihr kann man in Frieden nur sein durch die Sündenvergebung. Auch *de ipsis criminibus,* darf man an der *misericordia dei* nicht verzweifeln. Hier tritt die kirchliche Bußzucht ein, sie wird aber nur dann öffentlich gehandhabt, wenn die Sünde öffentliches Ärgernis erregt hat (serm. 351, 4, 9; 82, 8, 11). Gott gegenüber kommt es auf die *mensura doloris* an. Die Kirche setzte *tempora poenitentiae* ein, *ut fiat satis etiam ecclesiae.* Das gilt von den *peccata gravia: de quotidianis autem brevibus levibusque peccatis . . . quotidiana fidelium oratio satisfacit,* nämlich die 5. Bitte des Vaterunsers, dazu Almosen. Aber auch zur Buße treibt uns Gottes Erbarmen. — f) Die Auferstehung gibt uns *spiritalia corpora,* die *damnatio* ist abgestuft nach dem Schuldmaß, *mitissima* für die Kinder. Das ewige Leben ist nicht Lohn, sondern Gnade: *etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera.* Durch Meßopfer und Almosen versucht man das Los der Abgeschiedenen zu bessern, nur den *non valde mali* dient es. Die *civitas diaboli* besteht in Ewigkeit fort neben der ewigen *civitas dei.* — g) Das Vaterunser ist der Inhalt unserer Hoffnung: *Ideo non nisi a domino deo petere debemus quidquid speramus nos vel*

bene operaturos vel pro bonis operibus adepturos. — h) Der Geist Gottes, der in uns ausgegossen wird, vernichtet die Concupiscenz in uns und wirkt die Liebe. Die innere Entwicklung des Menschen geht den Weg: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace.* Auf die Liebe zielt Gottes Werk am Menschen ab. *Cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet . . . . Qui non amat inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit.*

5. Sowohl die Grundgedanken Augustins als die Anpassung derselben an die vorhandenen kirchlichen Formen treten in dieser Übersicht hervor.

§ 26. Der donatistische Streit, Augustins Kirchen- und Sakramentsbegriff.

Optatus von Mileve De schismate Donatistarum libri 7 ed. Ziswa in Corp. scr. eccl. Lat. 26 (ca. 368). Synodalakten und Frgg. derselben bei Mansi IV, die hergehörigen Urkunden auch in Opp. Aug. XVII, 2446 ff. Dazu M. Deutsch, Drei Aktenstücke z. Gesch. d. Donat. 1875. O. Seeck, Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donat. Ztschr. f. KG. X, 505 ff. u. XXX, 181 ff. L. Duchesne, Le Dossier du Donatisme in Mélanges d'archéol. et d'hist. 1896, 589 ff. T. Hahn, Tyconiusstudien 1900. N. Bonwetsch, PRE. IV³, 788 ff. Von Augustins Werken kommen in Betracht: Contra epistulam Parmeniani ll. 3 (ca. 400); De baptismo c. Donatistas ll. 7; Contra litteras Petiliani ll. 3; De unitate ecclesiae (nach 400); Contra Cresconium ll. 4 (ca. 406); De unico baptismo c. Petilianum (ca. 410); Breviculus collationis cum Donastistis (411); Ad Donatistas post collationem (412); De gestis cum Emerito (418); Contra Gaudentium libri 2 (ca. 420). Über Aug. Kirchenbegriff: H. Reuter, Aug. Studien S. 231 ff. 47 ff. R. Seeberg, Begriff d. Kirche I, S. 38 ff. und DG. II², 391 ff. Harnack DG. III⁴, 140 ff.

1. In Karthago war anläßlich der Wahl des Cäcilian zum Bischof und der ihm von dem für einen Traditor geltenden Felix von Aptunga erteilten Weihe ein Schisma entstanden (312). Majorinus, dann Donatus der Große wurden Gegenbischöfe. Dies führte zu der großen Spaltung der afrikanischen Kirche. Kaiser Konstantin erklärte sich gegen die Donatisten. Die Synode zu Arles (314) legte den Gegensatz fest: bei Ordination und Taufe kommt es nicht auf die persönliche Würdigkeit des Spenders an. Die donatistische Bewegung wuchs, von sozialen und nationalen Tendenzen unterstützt (*circumcelliones, agonistici*), zu einer Gefahr für Kirche und Staat heran. 411 wurden die Donatisten zu Karthago in einem Religionsgespräch überwunden. Von jetzt ab ging die Bewegung zurück.

2. Der dogmatische Gegensatz bestand in folgendem. Der Donatismus verlangte, daß nur heilige Männer Bischöfe sein dürfen, und erklärte die von sittlich unwürdigen Priestern (d. h. den Katholiken) gespendeten Sakramente für nichtig; die Katholiken nannten sie daher *rebaptizatores*, doch haben die Donatisten auch von der Wiedertaufe katholischer Christen abgesehen. Diese Gedanken hielten sich im wesentlichen an Cyprians Auffassungsweise (oben § 14, 4). Dagegen meinten die katholischen Theologen: Gott gibt den Sakramenten ihre Wirkung; Gottes Gaben und nicht menschliche Verdienste entscheiden über die Heiligkeit der Kirche. *Sacramenta per se esse sancta, non per homines* (Opt. V, 4, 1). Das *symbolum trinitatis*, die *cathedra Petri*, die *fides credentium*, die *praecepta Christi* und die Sakramente machen die Kirche heilig, *cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur* (ib. II, 1). Die Orthodoxie der Donatisten sowie die Gültigkeit ihrer Sakramente wurde anerkannt, aber sie seien nur *quasi ecclesia*, da ihnen die Katholizität fehlt. Bei den Donatisten war die Katholizität eine Folge der Heiligkeit der Kirche, bei den Katholiken war die Katholizität der Erweis der Heiligkeit.

3. Hier setzt Augustins Kirchenbegriff ein. a) Die durch die ganze Welt verbreitete Kirche ist die katholische Kirche. Außerhalb derselben ist kein Heil, nur sie hat die Wahrheit und nur in ihr ist Geist und Leben. — b) Der Geist wirkt in der Kirche durch Wort und Sakrament. *Generat deus de ecclesia filios . . ., spiritualiter ergo nascimur et in spiritu nascimur verbo et sacramento; adest spiritus, ut nascamur* (in Joh. tract. 12, 5). Die Sakramente sind Symbole: *signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari* (de cat. rud. 26, 50). *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur aliud intelligitur* (serm. 272). *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (in Joh. tract. 80, 3). Aber wie bei dem Wort die äußere Rede vom inneren Wort des Geistes zu unterscheiden ist (*fruamur auditu sine strepitu nobis loquente intrinsecus veritate* in Joh. tr. 57, 3), so auch bei dem Sakrament das Symbol von dem innerlich wirksamen Geist: *aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae* (ep. 98, 2). — c) Taufe und Ordination drücken dem Menschen einen festen *dominicus character* auf. Wie die *nota militaris* ist er von bleibender Bedeutung; ein *sanctum* ist durch ihn im Menschen trotz aller Sünden. Daher ist — im Gegensatz zu den Donatisten — eine Wiederholung der Sakramente unmöglich. Aber die Sakramente

der Schismatiker sind zwar gültig, doch fehlt ihnen der *effectus* und der Nutzen; dieser erfolgt nur innerhalb der Kirche, und zwar deshalb, weil durch die Heiligen die Gnade gegeben wird. *Sacramentum gratiae dat deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos* (bapt. V, 21, 29). Also sind die Sakramente unwiederholbar, aber sie werden nur in der Gemeinschaft der Heiligen wirksam. — d) Die Taufe bringt Vergebung der Sünde, doch bleibt die *concupiscentia* auch in dem Getauften wirksam. *Dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur* (nupt. et concup. I, 26, 28). Aber zugleich bringt die Taufe den inneren Antrieb, der Concupiscenz zu widerstreben: *donat etiam gratia, ut contra concupiscentiam carnis spiritus concupiscat* (op. imperf. II, 97). Das Abendmahl fing man in unserer Zeit auch im Abendland an, im Anschluß an die Griechen, im Sinn einer Wandlung zu deuten: *per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem* (Ambros. de fide IV, 10, 124). *Benedictione etiam natura ipsa mutatur* (Ambros. de myster. 9, 50). Augustin hat es rein symbolisch verstanden: *Non dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui* (c. Adimantum 12, 3). Demgemäß besteht sein Nutzen in der Erinnerung an Christus und in der Gemeinschaft mit ihm: *hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum: in Christo manere et illum manentem in se habere* (in Joh. tr. 26, 18). *Suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit* (doctr. christ. III, 16, 24). Christi Leib befindet sich im Himmel an einem besonderen Orte: *ubique totum praesentem esse non dubites tanquam deum . . . et in loco aliquo caeli propter veri corporis modum* (ep. 187, 12, 41). Das Meßopfer wird erklärt als eine Erinnerung an Christi Opfer oder als die Selbstdarbringung der Gemeinde in ihrem Haupt Christus. — e) Durch Sakrament und Wort, wie die *praepositi* der Kirche sie verwalten, besteht die äußere Kirche; sie enthält auch Unheilige in sich. In ihr vorhanden, aber von ihr unterschieden, und bloß äußerlich mit ihr zusammengehörig (*communio sacramentalis*), besteht die durch Geist und Liebe geeinte *congregatio sanctorum*, die *invisibilis caritatis compages* (de bapt. III, 19, 26), durch deren Gebet die Sünde vergeben und die Gnade mitgeteilt wird. Das ist die Kirche im eigentlichen Sinn, Weizen im Verhältnis zur Spreu, der innere Mensch im Gegensatz zum äußeren. Man kann also reden von *domini corpus verum atque permixtum.* Diese Unterscheidung

soll nicht zur Scheidung führen: *Nos recessionem spiritualiter intelligimus, illi* (die Donatisten) *corporaliter.* Die Schwierigkeit, die dieser Kirchenbegriff aufgibt, wächst, wenn man in Anschlag bringt, daß die *congregatio sanctorum* an sich nicht identisch ist mit dem *numerus praedestinatorum.* Der Zusatz *sanctorum communionem* im Taufsymbol, der in unserer Zeit aufkommt, ist älter als Augustin (schon 374—379 ist Hieronymus ein Symbol im Orient vorgelegt worden, das ihn enthielt), aber es hat dazu gedient, die Erinnerung an Aug. Kirchengedanken aufrecht zu erhalten. — f) In der Schrift *De civitate dei* hat Augustin die Weltgeschichte unter dem Gegensatz der *civitas dei* und des Weltreiches zu begreifen versucht. Er leitet an, das Wesen des Christentums in seinem Gegensatz zur Welt in dem geschichtlichen Gesamtleben von Kirche und Staat zu erkennen. An sich ist der Gottesstaat die unter Christi geistiger Herrschaft durch Geist und Liebe sich realisierende Gemeinschaft der Frommen und Heiligen. Der Staat ist dagegen die gesetzliche Regelung der natürlichen Lebensbeziehungen. Er dient hierdurch auch dem Zweck der Kirche. Die heidnischen Staaten, und besonders der römische, haben aber eine solche Ordnung nicht herzustellen vermocht, daher *magna latrocinia.* Aber Aug. hat doch auch der Gleichsetzung des Gottesstaates mit der empirischen Kirche vorgearbeitet. Die Kirche, die das Reich Gottes *(ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum)* ist, übt ihre Herrschaft aus durch die *praepositi, per quos ecclesia nunc gubernatur* (de civ. dei XX, 9, 1).

4. Der geschichtliche Fortschritt dieses Kirchenbegriffes besteht darin, daß einerseits der Rest besonderer charismatischer Geistgaben (Cyprian, die Donatisten) ausgestoßen wird, auf den objekten Größen des Sakramentes und Amtes ruht der Bestand der Kirche; und daß andrerseits mit Energie das Wirken des Geistes in der sittlichen Liebesgemeinschaft der Heiligen erblickt wird, diese aber an die sichtbare Kirche geknüpft und doch scharf von ihr unterschieden wird. Auf die Frommen der Gemeinde, nicht auf die Frömmigkeit der Leiter kommt es an.

§ 27. Der Pelagianismus. Augustins Lehre von der Sünde und der Gnade.

Pelagius Epist. ad Demetriadem in den WW. des Hieronymus ed. Vallarsi XI, 2, 1 ff. Ep. ad Livaniam: Fragm. bei Augustin und Hieronymus, Marius Mercator in s. Commonitorium super nomine Caelestii und dem Liber subnota-

tionum in verba Juliani. Eulogiarum liber: Fragm. bei Augustin, De gestis Pelagii und bei Hieronymus in dem Dial. c. Pelag. Aus der Schrift des Pel. De natura s. Fragm. bei Augustin de nat. et grat. Aus Pelag. De libero arbitr. libri 4 s. Fragm. bei Augustin. Dazu sein Kommentar zu den Briefen Pauli in den WW. des Hieronymus (Migne 30, 645—902) vgl. A. Souter, The commentary of Pel. on the Epistles of Paulus 1907. Libellus fidei ad Innocentium bei Hahn, Bibl. der Symbole[3] S. 288. H. Zimmer, Pelag. in Irland 1901. F. Loofs PRE. XV, 747ff. — Von den Schriften des Caelestius sind nur Fragmente erhalten, besonders aus den Definitiones bei Augustin De perfectione iustit.; sein Glaubensbekenntnis s. in der Append. zu Aug. Opp. XVII, 2728ff., s. noch Sätze bei Marius Mercator (Migne 48, 65ff.). — Von Julian v. Eclanum, der Libri 4 und Libri 8 adv. Augustinum schrieb, Fragmente bei Augustin c. Julianum ll. 6 und Opus imperfectum, s. auch bei Marius Merc. (Migne 48, 109ff.). Vgl. A. Bruckner, Jul. v. Ecl. (Texte u. Unters. XV, 3) 1897. N. Bonwetsch PRE. IX, 603ff. — Die dem britischen Bischof Fastidius beigelegte pseudoaugustinische Schrift De vita christiana (opp. Aug. XVII, 1941), sowie andere, vielleicht einem Briten Agricola angehörende Schriften (Briefe und Traktate) bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten etc. 1890, S. 1—167. — S. überhaupt die Opp. des Augustin und Hieron.; des Orosius Liber apologeticus ed. Zangemeister p. 601ff. Sammlungen bei Mansi Acta conciliorum IV und in dem Anhang der opp. Aug. XVII. 2649ff. sowie A. Bruckner, Quellen zur Gesch. des pelag. Streites 1906. — Von den Werken Augustins bes. Liber de 83 quaestionibus (a. 388—ca. 396). De libero arbitrio (388—395). Quaestiones ad Simplicianum (397). Confessiones libri 13 (400). Aus dem pelag. Streit: De peccatorum meritis et remissione libri 3 (412). De spiritu et littera (412). De natura et gratia (415). De perfectione iustitiae hominis (415). De gestis Pelagii (417). De gratia Christi et de peccato originali libri 2 (418). De nuptiis et concupiscentia libri 2 (419). Contra duas epistulas Pelagianorum libri 4 (420). Contra Julianum libri 6 (421). De gratia et libero arbitrio (427). De correptione et gratia (427). De praedestinatione sanctorum (428). De dono perseverantiae (429). Opus imperfectum contra Julianum libri 6 (bis zu s. Tod). Dazu eine Reihe von Briefen s. Opp. XIV, 1705ff. Vgl. Walch, Ketzerhistorie IV. V. F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus 1882. J. Mausbach, Die Ethik des h. Aug. 2 Bde 1909. Hefele, CG. II[2], 104ff. H. Reuter, Augustin. Studien S. 4ff. Thomasius DG. I[2], 456ff. Harnack, DG. III[4], 165ff. Seeberg DG. II[2], 431ff. Möller-v. Schubert KG. I[2], 629ff.

1. Zu der morgenländischen Auffassung der Freiheit des Sünders und der Gnade (§ 23, 3) stand schon Ambrosius († 397) in Gegensatz. Er lehrte, daß alle Nachkommen Adams durch die physische Herkunft von ihm mit Sünde behaftet sind. *Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt. — Antequam nascamur, maculamur contagio et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam, in iniquitate concipimur. — Nemo salvus esse*

possit quicunque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit ad culpam. Daher auch: *inviti ac reluctantes ad culpam ducimur,* und: *non enim in potestate nostra est cor nostrum et nostrae cogitationes.* Demgemäß ist die Gnade oder der Geist allein imstande, den Menschen umzuwandeln: *a deo praeparatur voluntas hominum*; sie tilgt die *iniquitas* aus und bringt *spiritualis gratiae munus,* sowie Sündenvergebung. In der Taufe und Buße vollzieht sich diese Wandlung. Das ist die Rechtfertigung: *nemo factis suis iustificatur sed qui iustus est donatum habet, quia post lavacrum iustificatus est.* Zur Rechtfertigung bedarf es des Glaubens als der Hoffnung, das zu erlangen, was Gott verspricht: *ut veniam tanquam ex fide speremus, non tanquam ex debito, aliud est enim mereri, aliud praesumere.*

2. Pelagius, der vor 400 in Rom auftrat, fand rasch Anhang. Caelestius schloß sich ihm an, seit 418 Julian v. Eclanum. Pelagius lehrte: a) Zum unverlierbaren Wesen des Menschen gehört das *liberum arbitrium* oder die *possibilitas* allzeit frei zu wählen. *Volens namque deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare utriusque partis possibililatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret* (ad Dem. 3). — b) Die Sünde kann hiernach nur in einzelnen *actus* bestehen, sie ist keine *res,* nicht *naturae delictum, sed voluntatis.* Eine Vererbung der Sünde gibt es nicht, weil *anima non est ex traduce sed sola caro.* Adams Tod war natürlich, nicht Strafe; die Kinder werden sündlos geboren, es gibt sündlose Menschen. — c) Die Allgemeinheit der Sünde versteht sich aus dem bösen Beispiele der Sinnlichkeit und dem *longus usus peccandi. Neque vero alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.* — d) Dem Sünder kommt die Gnade zu Hilfe, wie oft betont wird. Die Gnade ist zunächst eben die Ausrüstung mit dem *liberum arbitrium,* dann das Gesetz und endlich Christi Lehre und Beispiel. Durch dies *adiutorium* werden wir zum Guten angetrieben, damit wir *consuetudinem consuetudine* überwinden können. Doch empfängt der Glaube auch Sündenvergebung: *Christus vere et gratis peccata remisit et iustitiae dedit exemplum.* — Die Hauptgedanken wurzeln in griechischen Ideen (Theodor v. Mopsuestia), die nur scharf zugespitzt wurden dem augustinischen „*da quod iubes et iube quod vis*“ gegenüber.

3. Von Anfang an stand Augustin anders. In Adam sündigte die Menschheit, sie wurde zur *massa peccati*, die Concupiscenz beherrschte sie, aber die einzelnen Menschen stimmen ihrem Antrieb mit Lust zu. Die Sünde ist daher freie Willenstat und somit Schuld (lib. arb. III, 20, 55; 22, 64; 19, 54). Die Gnade besteht darin, *ut etiam ipsum velle deus operatur in nobis. . . . Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur.* Aber: *deus non miseretur . . ., nisi voluntas praecesserit;* der Mensch glaubt von sich aus, *occultissima merita* des Sünders bedingen die Gnade (liber de 83 quaest.). Aber dann erkannte Aug.: *ante omne meritum est gratia*, die Gnade bewirkt unser Wollen: *si enim deus miseretur, etiam volumus*, aber nicht *inviti* glauben die Menschen, *sed volentes crediderunt* (Quaest. ad. Simplician).

4. Hierbei blieb Augustin nicht stehen. Der Fortschritt erfolgte durch den pelagianischen Gogensatz von seinem Gottesgedanken her. Gott ist Wille und Macht und er ist das absolute Sein. Das Böse ist willentliche Abwendung von Gott und daher Nichtsein, *causa deficiens: a deo detortae in infima voluntatis perversitas* (conf. VII, 16, 22). Soll der Mensch gut werden, so kann das nur durch eine schöpferische Tat Gottes bewirkt werden. Wenn Gott will, wollen auch wir. Von diesem Standpunkt aus hat Aug. seine Sünden- und Gnadenlehre entwickelt. a) Der Mensch war am Anfang gut, da das göttliche *adiutorium* ihm zur Seite stand und ein *indumentum gratiae* ihn umgab. Es war ein *posse non peccare* und ein *posse non mori.* Vermöge der Gnade hätte der Mensch sich ein *meritum* erwerben können (civ. dei XIV, 17. 27). — b) Durch Hochmut fiel Adam, im Ungehorsam war sein Wille böse. Das war seine Schuld. Daß die Concupiscenz und die Ignoranz in ihm herrschten und er aktuell sterblich wurde, war die Strafe seiner Sünde. — c) *Omnes ille unus homo fuerunt. In Adam* (Röm. 5, 12) *omnes tunc peccaverunt.* Durch die Zeugung gehen daher sowohl die Schuld und Strafe Adams auf alle über, als auch die genannten konkreten Straffolgen seiner Sünde. Die Menschheit ist eine *massa perditionis*, Adams Schuld und der durch sie gewirkte Strafzustand lastet auf allen Adamssprossen, auch den neugeborenen Kindern. — Die Allgemeinheit der Sünde wird erwiesen aus den Leiden der Kinder und der Notwendigkeit sie zu taufen (op. imp. III, 154). — d) Das Wesen der Sünde ist der *amor sui: hoc est amare se velle facere voluntatem suam.* Dieser Ungehorsam ist aber Schuld des Menschen. Hieraus folgt — es ist zugleich

Strafe — die *concupiscentia mala* oder *carnalis*, die den Geist unter die Sinnlichkeit beugt, die *horrenda profunditas ignorantiae* und der Tod (dieses Leben *vita mortalis an mors vitalis nescio*). Die Concupiscenz ist sowohl Strafe des *reatus* der Sündentat als auch der Möglichkeitsgrund neuer Sündentaten. — e) Dem *peccatum originale* steht das *bonum originale* gegenüber: Menschen erzeugen gottebenbildliche Menschen: *non in eo tamen penitus extincta quaedam scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei* (civ. dei XXII, 24). Die Concupiscenz des Zeugungsaktes pflanzt sich irgendwie auf die Kinder fort und dadurch werden diese Sünder, ihre von Gott geschaffenen Seelen werden *quasi in vase corrupto* verderbt. Das *liberum arbitrium* zum Guten hat der Mensch verloren, sofern er ja auf den Spielraum der Concupiscenz beschränkt ist. Aber aus der *necessitas* des *peccatum originale* gehen *propria voluntate* die einzelnen Sünden hervor. *Volentis assensus* macht die Concupiscenz zur Sünde. *Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere . . ., ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis dei gratia fuerit liberata* (c. duas ep. Pel. II, 9). — f) Der neue gute Wille wird dem Menschen nur durch Gottes Willen oder die Gnade zuteil. *Gratia dat merita, non meritis datur*, sowie: *si gratia dicitur, gratis datur.* — *Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit.* — *Praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit.* Gottes Machtwille, seine *potestas* ist es, die *non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates* (grat. Chr. 25) wirkt. — g) Das Gesetz wirkt Furcht und bereitet dadurch vor zum Glauben an das Evangelium: *quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat* (spir. et litt. 13, 22). Dort heißt es: *fac quod iubeo*, hier *da quod iubes* (ib.). *Moses lapidat ut iudex, Christus indulget ut rex* (in ps. 50, 8). Gott wirkt durch die mit der *vocatio* zugleich eintretende *inspiratio fidei* den Glauben (quaest. ad. Simpl. I, 2, 10). Gott wirkt den Willen zu glauben, aber der Glaubensakt ist psychologisch ein freier Akt des Menschen: *et ipsum velle credere deus operatur in homine . . ., consentire autem vocationi dei vel ab ea dissentire . . propriae voluntatis est* (spir. et litt. 34, 60). Der Glaube ist *fides capax*, d. h. der Wille und die Hoffnung das zu erlangen, was die *vocatio* verspricht. Er ist ein *consentire verum esse quod dicitur*, aber *consensio volentis est* (ib. 31, 54). Also: *spiritus gratiae facit, ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae iubemur* (grat. et lib. arb. 14, 28). Der Glaube will und bittet das, dessen Mangel

das Gesetz dem Menschen zu Bewußfsein bringt, nämlich die Vergebung der Schuld und den Empfang des Liebesgeistes. Die Vergebung befreit von der Sünde: *hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati* (nupt. et conc. I, 26, 29). Die Eingießung der Liebe ist *inspiratio bonae voluntatis atque operis* (corr. et grat. 2, 3). Das ist die *iustificatio: per gratiam reparata natura* (spir. et litt. 27, 47). *Quid est enim aliud „iustificati", quam iusti facti, ab illo scil. qui iustificat impium, ut ex impio fiat iustus* (sp. et litt. 26, 45). — *Per donum spiritus operamur iustitiam.* — *Spiritualiter sanat aegrum, vel vivificat mortuum, id est iustificat impium* (nat. et grat. 26, 29). — *Cum vivit anima in iniquitate, mors eius est, cum autem fit iusta, fit particeps alterius vitae, quae non est quod ipsa, erigendo se quippe ad deum et inhaerendo deo ex illo iustificatur* (in Joh. tr. 19, 11). Aug. ist weit entfernt davon, die Justifikation in der Sündenvergebung aufgehen zu lassen: *neque sola remissio peccatorum est illa gratia . ., sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur* (gr. et l. arb. 27). Darin besteht also zuhöchst das Gnadenwerk, in der Gerechtmachung durch die *vivificatio* und *inspiratio gratiae.* Die Sünde wird vergeben und getilgt. Also: *utroque enim modo adiuvat gratia, et dimittendo quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus* (op. imp. II, 227). *Vita bona nostra nihil aliud est quam dei gratia* (grat. et l. arb. 8, 20). Dies entspricht der Gesamtanschauung Augustins. Aber er hat auch schreiben können: *ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter veri boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet quam perfectione virtutum. Testis est oratio totius civitatis dei . .: dimitte nobis debita nostra* (civ. dei XIX, 27). — h) Die Allmacht des göttlichen Willens macht die Gnade zur *gratia irresistibilis* (der Ausdruck ist bei Aug. nicht nachweisbar). *Deus operatur, ut velint.* Seine *virtus* leitet *indeclinabiliter et insuperabiliter* unseren Willen und macht ihn dadurch stark. So restituiert sie uns den freien Willen. Nicht alle *vocati* empfangen die Gnade, denn nicht alle sind sie *electi.* Das ist die Prädestination. *Praedestinatio dei . . gratiae est . . praeparatio, gratia vero est ipsius praedestinationis effectus* (praed. 10, 19). Ein *placitum voluntatis dei,* sein *hoc volo* liegt vor. Er bestimmte eine feste Zahl von Menschen zur Seligkeit: *ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis* (corr. et grat. 13, 39). Nur die Erwählten empfangen die wirksame *electorum propria vocatio,* nur sie erhalten das *donum perseverantiae.* *Quicunque ergo in dei provi-*

dentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii dei sunt et omnino perire non possunt (corr. et grat. 9, 23). Aber auch der Fall ist denkbar, daß Prädestinierte nie auf Erden *vocati* und *iustificati* werden. Die *praesciti* gehen verloren. Gelegentlich redet Augustin auch von *morti sempiternae praedestinati* (z. B. in Joh. tr. 43, 13). Hier Gottes Gerechtigkeit, dort seine Barmherzigkeit. Die Willensfreiheit soll durch die prädestinatianische Gnade nicht aufgehoben werden. Die Gnade bekehrt den Menschen so, daß er sich selbst bekehrt. Gott wirkt den guten Willen so, daß dieser selbst will. Dadurch wird er befreit, indem in die ihm naturgemäße Richtung auf Gott versetzt. *Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae subiectior* (ep. 157, 2, 8). Vermöge der Hoffnung oder *Fiducia* auf Gottes Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit kommt der Sünder zur Gewißheit des Heils.

5. In diesen Gedankenreihen erst werden die innersten Triebe des augustinischen Denkens offenbar: der allwirksame Wille Gottes, der unseren Willen befreit zur Liebe. Das ist die *salus animarum*. Ein Vergleich mit § 15, 3 läßt den Fortschritt erkennen.

6. Caelestius und Pelagius waren nach Karthago gekommen. 411 wurde Cael. hier exkommuniziert. Pelagius, von Hieronymus angegriffen, wurde von den Synoden zu Jerusalem und Diospolis 415 für rechtgläubig erklärt. — Die Synoden zu Karthago und Mileve (416) forderten Innocenz I. von Rom zur Entscheidung auf. Er schwankte. Sein Nachfolger Zosimus ließ zu Rom 417 Pelagius und Caelestius die Rechtgläubigkeit bescheinigen. Aber auf zwei Synoden zu Karthago 418 wurde energisch remonstriert und der Pelagianismus verdammt. Der Kaiser erließ ein Edikt wider Pelagius und Caelestius 418, Zosimus gab nach. Achtzehn Bischöfe mit Julian von Eclanum an der Spitze weigerten sich der Verdammung. Das Konzil zu Ephesus 431 hat die Verwerfung des Pelagianismus bestätigt.

§ 28. Die semipelagianischen Streitigkeiten.

Johannes Cassianus († 435): De coenobiorum institutis libri 12. Collationum libri 24 ed. Petschenig, im Corp. scr. eccl. lat. 13. 17, Migne lat. 49. Prosper († ca. 460): Pro Aug. responsiones; Resp. ad obiectiones Vincentianas; Liber c. collatorem; De ingratis bei Migne 51, 155 ff. Vgl. A. Hauck PRE. XV, 123 ff. Das Buch De vocatione gentium bei Migne 51, 647 ff.; der Praedestinatus Migne 53, vgl. H. v. Schubert, Der sog. Prädestinatus 1903.

Faustus v. Reji († ca. 495) ed. Engelbrecht im Corp. scr. lat. 21, Migne 58, s. bes. die Schrift De gratia. Caesarius v. Arelate († 542) Schriften bei Migne lat. 67, dazu viele pseudoaug. Predigten. — Vincentius v. Lerinum, Commonitorium (434) ed. Jülicher 1895 u. Migne 50. Vgl. A. Hoch, Die Lehre Jos. Cass. von Natur u. Gnade 1894. A. Koch, Der heil. Faustus 1895. W. Bergmann, Studien zu einer krit. Sichtung der südgall. Predigtlit. 1898. R. Seeberg PRE. V, 782ff. u. DG. II², 505ff. C. F. Arnold, Caesar. v. Arelate 1894. F. Wörter, Beiträge zur Dogmengesch. des Semipelag. 1898 u. Zur Dogmengesch. d. Semipelag. 1898. F. Loofs PRE. XVIII, 192ff. Möller-v. Schubert KG. I, 637ff.

1. Schon zu Augustins Lebzeiten wurde seine Prädestinationslehre sowie der Gedanke der völligen Unfreiheit des sündigen Willens angegriffen, bes. von den Mönchen zu Hadrumetum und zu Massilia. Man fürchtete von der *fatalis necessitas* das Aufhören des sittlichen Strebens oder Verzweiflung und warf Augustins Lehre *novitas* vor. Im übrigen wurde der Pelagianismus verdammt. Diese Auffassung der Massilienses (erst später sagte man Semipelagianer) fand in Südgallien eifrige Vertreter.

2. Cassian lehrt eine physische *infirmitas liberi arbitrii* bei dem Sünder. Gott hilft dem Willen zum Guten: *Et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit* (coll. XIII, 13). *Summam salutis nostrae non operum nostrorum merito, sed coelesti gratiae deputandum* (ib. 18). Die Gnade ist sowohl *illuminatio* zum Verständnis des Gesetzes als die *inspiratio* des *ardor voluntatis.* Den Anfang zur Cooperanz kann Gott oder der Mensch machen. Vincenz warnte vor den *novitatis inventores.* — Faustus lehrt: *arbitrium voluntatis humanae attenuatum . . . non ablatum* (grat. I, 16). Dem Gefallenen blieb die *possibilitas capescendae salutis.* Wenn er seinen Willen auf das Gute richtet, hilft ihm Gott. Aber das *adiutorium divinum* besteht in den Verheißungen und Drohungen von Gesetz und Propheten oder dem Willen als Geschenk der Schöpfungsgnade. Faustus ist dem Pelagianismus sehr nahe gekommen. Prädestination und Präscienz fallen zusammen. Gott beschränkt die Freiheit nicht, *vult bonum et permittit malum.*

3. Es fehlte auch nicht an eifrigen Verteidigern Augustins. So Prosper. Das Buch *De vocatione gentium* versucht den Partikularismus der Prädestination mit dem Universalismus göttlicher Liebe auszugleichen durch die Annahme einer *gratia generalis,* die an allen wirksam werde und die von allen, die nicht errettet werden, zurückgewiesen sei. Die erlösende Gnade Christi folgt als *gratia specialis.*

4. Der Augustinismus ist zum Siege gekommen, weil Rom an Augustins Lehre festhielt (Caelestin I., Sixtus III., Leo I., Gelasius I., Hormisda und die Klage der skytischen Mönche wider die Orthodoxie des Faustus). Aber keiner der führenden Männer der Zeit hat sich zur Irresistibilität der Gnade und zur Prädestination bekannt. Caesarius von Arles † (542) setzte seine Kraft für die augustinische Lehre ein. Gegen ihn sprach die Synode von Valentia 529; in seinem Sinn entschied die Synode zu Arausiacum 529, deren Beschlüsse Papst Bonifatius II. bestätigte (530 oder 531). Hier wurde festgestellt das völlige Verderben durch die Sünde, Reparation des Menschen durch die Taufgnade, Gottes Wirken in den Wiedergeborenen zu guten Werken. Die doppelte Prädestination aber wird anathematisiert. *Praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere deum, sicut oportuit, aut credere in deum aut operari propter deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit. — — Credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — Ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus.*

§ 29. Tradition und Papsttum.

Vincenz v. Lerinum s. § 28 Lit. Dazu A. Jülicher PRE. XX, 670 ff. — Epistolae Roman. pontificum ed. Coustant-Schoenemann 1796. E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum 1912. K. Müller, Kirchengesch I, 263 ff. Möller-v. Schubert KG. I, 718 ff. P. Tschakert PRE. XX, 8 ff. R. Sohm, Kirchenrecht I, 377 ff. C. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums³ 1911. Seeberg DG. II², 525 ff.

1. Die alte apostolische Tradition (§ 6, 3) ist ersetzt worden durch die inspirierte Schrift und das Taufbekenntnis, sowie die Autorität des Episkopats (§ 11, 2; 12, 3). Dazu kam die Berufung auf gewisse ungeschriebene Traditionen der Apostel (Epiphan. h. 61, 6. Joh. Damasc. de fide orth. IV, 12. 16. III, 11. Augustin bapt. II, 7, 12). Wichtiger aber war die Autorität der Konzilien, zu deren

Auslegung und Ergänzung man sich der „Väter“ bediente als eines *concilium magistrorum* (Vinc. 28, 39), aber nur der von der Kirche „anerkannten“ Väter (s. das Decretum Gelasii).

2. Vincenz v. Lerinum hat im Commonitorium für den Traditionsgedanken die abschließende Formel gefunden. Die Häresie ist immer Neuerung, die Wahrheit ist durch *universitas, antiquitas, consensio* gestützt. Sie ist in der Schrift enthalten, aber diese muß ausgelegt werden *secundum ecclesiastici et catholici sensus normam* (2, 2). *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (2, 3). — *Si vitanda est novitas, tenenda est antiquitas, et si profana est novitas, sacrata est vetustus* (21, 26). Zwar schreitet die kirchliche Erkenntnis fort, aber keine *permutatio* findet statt, sondern nur Verdeutlichung und Ausgestaltung der alten Lehren. Die Wahrheit gehört dem Altertum an, sie erweist sich *non solum patrum auctoritate, sed etiam apostolicis oraculis* (Faust. ep. 7). Die kirchliche Lehre ist also eine heilige Rechtsordnung, die aus der *sacra lex* der Bibel stammt oder überall und zu allen Zeiten gegolten hat, wie Konzilien und Väter beweisen.

3. Einen großen Schritt weiter in der Entwicklung machte im 5. und 6. Jahrhundert der Gedanke des römischen Primates. 445 verordnete Valentinian III.: *hoc illis omnibus pro lege sit quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas.* Die Päpste haben ihre Autorität wie besonders die Lehrgewalt (Innoc. I. ep. 31, 2; 30, 2; Leo I. s. § 21, 2—5) nicht auf die staatliche Gesetzgebung oder die Konzilien gestützt, sondern auf das göttliche Recht Matth. 16: Christus hat Petrus den Primat über die anderen Apostel gegeben, durch die Succession geht dies Recht auf die Nachfolger des Petrus über (Leo I. serm. 3, 3. 4; 4, 2. 3; ep. 14, 11). *Romana ecclesia nullis synodicis constitutis caeteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris primatum obtinuit* Mt. 16, 18 (Decret. Gelas. 1). Doch fehlte es nicht an Widerspruch gegen diese Autorität (§ 27, 6), auch wenn man den *principatus apostolicae sedis* prinzipiell anerkannte (Aug. ep. 43, 7). Indessen auch Augustin meinte: *iam de hac causa* (die pelag. Sache) *duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt, causa finita est* (serm. 131, 10).

Zweiter Teil.

Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der mittelalterlichen Kirche.

Erstes Kapitel.

Die Dogmengeschichte vom 7. bis 10. Jahrhundert.

§ 30. Einleitung. Der Augustinismus Gregors des Grossen.

Von den Schriften Gregors († 604) kommen besonders in Betracht: Expositio in libr. Iob sive Moralium libri 35. — Homiliae in Ezech. libri 2. — Homil. in evangelia libri 2. — Dialogi libri 4. — Regula pastoralis libri 3. — Die Briefsammlung in 14 Bb. Kritisch verdächtig ist der Liber sacramentorum und die Expositio in l. I. regum. — Gedruckt bei Migne Lat. 75—79. Die Briefe s. Greg. regist. epp. edd. Ewald et Hartmann (Mon. Germ. hist. Epist. t. 1. 2). Vgl. G. J. Th. Lau, Greg. I d. Gr., 1845. W. Walther PRE. VII³, 78 ff. Seeberg DG. III², 34 ff. H. v. Schubert, Gesch. d. chr. Kirche im Frühmittelalter 1917, S. 189 ff.

1. Es ist die Periode, in welcher der germanische Geist sich allmählich des Erbes der antiken Kultur sowie der kirchlichen Lehre des Altertums bemächtigt (Isidor v. Sevilla † 636, Sententiarum seu de summo bono libri 3 und etwas später Tajus v. Saragossa, Sentent. libri 4 Migne 80, 727 ff. Alkuin † 804, De fide s. trinitatis libri 3. Hrabanus Maurus † 856, De clericorum institutione. Paschasius Radbertus † 865, De fide, spe et caritate libri 3). Augustin ist der große Lehrmeister. *Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare* (Hormisda).

2. Das Verständnis Augustins hielt sich wesentlich in den Bahnen Gregors d. Gr. a) Die vier Evangelien und die vier Hauptkonzilien, die Schrift und die Väter sind die dogmatische Autorität. Gregor vertritt eine strenge Inspirationslehre. In der Trinitätslehre und Christologie ist er orthodox. — b) Bezüglich des Werkes Christi gibt er die überkommenen Vorstellungen: stellvertretendes Leiden, Opfer, Intercession, Verdienst, Überlistung des Teufels, vor allem aber: *Incarnatus dominus in semetipso omne quod nobis inspiravit ostendit, ut quod praecepto diceret exemplo suaderet* (Mor. I, 17). — c) Durch Adam sind alle Menschen Sünder geworden. Vermittelt ist dieser Zustand durch die Zeugungslust: *ipsa quippe propter delectationem carnis eius con-*

ceptio immunditia est (ib. XI, 70). Aber die Sünde ist doch nicht sittlicher Tod, sondern: *inserto infirmitatis vitio nascimur.* d) Die Gnade als *gratia praeveniens et subsequens* befähigt den Menschen zum Guten. Sie bringt (in der Taufe) den Glauben und die Vergebung der früheren Sünden, sie teilt als *gratia spiritus infusi* den guten Willen oder die Liebe mit. Wir wirken dann zum Guten mit, und: *hoc quod omnipotentis dei donum est fit meritum nostrum.* Das *occultum consilium* der Prädestination wird zwar anerkannt, aber: *quos et electos nominat* (Matth. 24, 24), *quia cernit, quod in fide et bono opere persistant* (Ez. I h. 9, 8). e) Die Sünden, die der Christ begeht, werden ihm vergeben auf Grund seiner *compunctio* oder *contritio.* Sind die Sünden öffentlich geschehen, so bedarf es der *confessio* und *absolutio* sowie der von dem Priester aufgelegten *poena.* Dies macht die *satisfactio* aus. f) Stark hervorgehoben wird das Opfer der *hostia placationis,* die gegen alle Nöte Leibes und der Seele, auch in dem *ignis purgatorius,* kräftig ist, wie auch die Fürbitte der Heiligen. g) Die Kirche als *congregatio sanctorum* ist das *regnum caelorum* (Ev II h. 38, 2). In der konkreten Kirche sind immer Gute und Böse beieinander. Nur in der Kirche ist Wahrheit, Liebe, die Lösegewalt, das rechte Opfer etc. zu finden. Die *regentes* sollen die *subditi* leiten.

3. Die Ideen Gregors stammen aus Augustin, aber sie sind verkürzt und vergröbert durch die Vereinigung mit wüstem Aberglauben, Priestergewalt und sakramentaler Magie. Die Stimmung zeigt das Wort an: *Sic namque sancta ecclesia fidelibus suis de pietate et iustitia redemptoris in praedicationis serie spem miscet et metum, quatenus nec incaute de misericordia confidant nec desperate iustitiam timeant* (M. XX, 5, 13).

§ 31. Lehrstreitigkeiten: Der adoptianische Streit.

Die Briefe des Elipandus Migne Lat. 96. Etherii et Beati adv. Elipandum libri 2. Alcuinus adv. Elipandum; adv. Felicem (Migne 100. 101). Paulinus Libri 3 c. Felicem (Migne 99). Benedikt v. Aniane Testimoniorum nubecula, Mi. 103. Agobard Liber adv. dogma Felicis, Migne 104. — Vgl. Mansi XII. XIII. Hefele, CG. III², 642 ff. K. Werner, Alkuin 1881, S. 54 ff. W. Möller, PRE. I³, 180 ff. A. Hauck, KG. Deutschlands II, 251 ff. J. Bach, DG. des MA. I, S. 103 ff. Harnack DG. III⁴, 275 ff. Seeberg DG. III², 53 ff. W. Schulz, Der Einfluß Augustins in der Theologie u. Christologie des 8. u. 9. Jahrh. 1913. H. v. Schubert, Gesch. d. chr. Kirche im Frühmittelalter 1917, S. 378 ff.

1. Gegen den rohen Sabellianismus des Migetius erklärten sich Elipandus v. Toledo und Felix v. Urgel. Sie meinten, daß

Christus als zweite trinitarische Person *ex patre unigenitus sine adoptione* war. Dagegen sei der von Christus adoptierte Mensch nur *adoptivus* und *nuncupativus deus* (*adoptio* nach der mozarabischen Liturgie). Das Leiden gilt nur vom *homo adoptivus.*

2. Dawider erhoben sich die Asturier Beatus und Heterius, sowie die fränkische Kirche, besonders Alkuin. Es wurde hierin Nestorianismus und Leugnung der Gottheit Christi erblickt. In Wirklichkeit ist Christus als *filius proprius* von Maria geboren: *si autem voluit ex virginali utero proprium sibi creare filium, quis ausus est dicere eum non posse* (Alc. adv. haer. Felic. 13). *In adsumptione namque carnis a deo persona perit hominis, non natura* (adv. Fel. II, 12). Zu Regensburg 792, Frankfurt 794, Aachen 799 wurde der Adoptianismus verdammt.

§ 32. Die Bilderverehrung und das filioque.

Libri Carolini ed. Heumann 1731; bei Migne 98, 999 ff. Alcuin de processione spiritus sancti Migne 101, 63 ff. Dazu Hefele, CG. III², 694 ff. 749 ff. Hauck, KG. Deutschl. II, 276 ff. 299 ff. H. v. Schubert, Gesch. d. chr. Kirche im Frühmittelalter 1917, S. 382 ff.

1. Die Libri Carolini unterziehen das vom Papst anerkannte Nicänum von 787 einer scharfen Kritik. Gott allein ist *adorandus*, die Bilder sind Erinnerungsmittel, aber es ist Torheit, ihnen Verehrung zu erweisen. Zu Frankfurt 794 wurde entschieden, daß den Bildern *adoratio* und *servitus* zu weigern und die 2. nicänische Synode zu verdammen sei.

2. Die Formel *a patre filioque procedens* ist augustinisch. Sie war allmählich in Aufnahme gekommen. Karl der Gr. ließ sie durch Alcuin und Theodulf v. Orleans verteidigen, und eine Synode zu Aachen 809 vertrat sie. Leo III. mißbilligte die Erweiterung des Symbols (Constantinopolitanum), aber sie hat sich auch in Rom durchgesetzt.

§ 33. Die Prädestinationslehre.

Gottschalks († 868) Äußerungen sind gesammelt bei Migne 121, 345 ff. Im übrigen s. bes. Hrabanus; die Briefe ad Noting., Eberard., Hincmar., Migne 112. Hinkmar De praedest. dei et lib. arb. Migne 125. Joh. Scotus Erigena De div. praedest. Migne 122. Florus Sermo de praed. Migne 119. Amolo ep. 2 bei Baluzius Opp. Agobardi II. — Für Gottsch.: Remigius De tribus epistolis und: Libell. de tenenda immobiliter scripturae veritate Migne 121. Prudentius Ep. ad Hincm. Migne 115. Servatus Lupus Libell. de tribus quaestionibus Migne 119. Ratramnus De praedest. Migne 121. Vgl. Hefele

CG. IV², 130ff. A. Freystedt, PRE. VII, 39ff. H. Schrörs, Hinkmar 1884. J. Bach, DG. des MA. I, 220ff. H. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im MA. 1875 I, 43ff. Harnack DG. III⁴, 290ff. Seeberg DG. III², 60ff.

1. Nach gelegentlichen Äußerungen Augustins schrieb noch Isidor von Sevilla: *Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem.* Der Mönch Gottschalk v. Orbais hatte die Prädestination erlebt. Er lehrte: *Credo et confiteor . . ., quod gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem, quia sicut deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis deus per iustum iudicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam.*

2. Die Gegner deuteten das: *dei praedestinatio invitum hominem facit peccare,* Gott Urheber des Bösen, Sakramente und Sittlichkeit vernichtet (Hraban, Hinkmar, Amolo, Florus Mag.). Andere traten zwar für das Recht des augustinischen Gedankens der *gemina praedestinatio* ein, aber auch sie gründeten die Prädestination auf die Präscienz und sahen alle Gläubigen für prädestiniert an (Prudentius, Ratramnus, Remigius, Servatus Lupus). Man verstand Augustin nach Gregor.

3. Zu Mainz 848 wurde Gottschalk als Ketzer verurteilt. Zu Quiersy (853) und zu Valence (855) wurde, dort im Sinne Hinkmars, hier im Sinne seiner Gegner entschieden. Zu Toucy 860 wurde dieser Gegensatz beigelegt, nicht entschieden.

§ 34. **De partu virginis.**

Ratramus De eo quod Christus ex virgine natus est, Migne 121. Radbertus Paschasius De partu virginis, Migne 120. Vgl. Bach DG. I, 152ff. Steitz PRE. XVI, 402.

Ratramnus meinte, daß die leibliche Jungfräulichkeit der Maria während der Geburt Jesu gewahrt blieb, daß Jesus aber durch *nasci,* nicht *erumpi* zur Welt gekommen. Radbert sagt: Christus sei nicht nach dem allgemeinen Naturgesetz geboren, solch ein Gebären stehe unter dem Sündenfluch, Maria blieb aber frei von Erbsünde.

§ 35. **Das Abendmahl.**

Radbertus Paschasius Liber de corpore et sanguine domini (831) und Comment. zu Matth. 26 (bei Migne 120). Ratramnus De corpore et sanguine domini (Migne 121). Vgl. Steitz-Hauck PRE. XVI, 397ff. 464ff.

L. J. Rückert, Der Abendmahlsstreit des MA. in Ztschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 22ff. Bach DG. I, 159ff. Seeberg DG. III², 68ff. Harnack DG. III⁴, 310ff. J. Ernst, D. Lehre d. h. Pasch. R. v. d. Eucharistie 1896. A. Naegle, Ratramnus u. die heil. Eucharistie 1903.

1. Von der alten Kirche hatte man kein Dogma vom Abendmahl erhalten. Die Steigerung des Opfergedankens besonders bewirkte eine immer massivere Auffassung des Sakramentes. Andrerseits bestanden in der Theorie Augustins Formeln fort. Noch Gelasius I. lehrte, daß zwar durch den heil. Geist die Elemente *transeunt in divinam substantiam*, daß aber *esse non desinit substantia vel natura panis et vini*.

2. Radbertus Paschasius lehrte: im Abendmahl findet ein *creari* des Leibes Christi statt: *ipse panis ac vini substantia carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur*. Daher: *substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur*. Christi Leib ist also wirklich vorhanden, doch fehlen Geschmack, Farbe, Form. Die Wirkung ist Stärkung des Glaubens, Befreiung von den leichteren Sünden und Reparation unseres Fleisches zur Unsterblichkeit. — Aber nur der Gläubige erfährt diese Wirkung: *Nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit?* Die *figura* des Sakramentes sieht jeder, die *veritas* erfaßt nur der Glaube. Nur dieser empfängt den Leib des Herrn. — Radbert hat als erster eine Theorie vom Abendmahl aufgestellt.

3. Hraban sagt, daß aus dem Brot täglich Christi wahrer Leib *consecratione spiritus sancti creatur*. Dieser ist mit dem geschichtlich-himmlischen Christusleibe substanziell identisch, der Form nach *(specialiter)* different.

4. Ratramnus waren von Karl dem Kahlen zwei Fragen vorgelegt: ob das Abendmahl ein nur dem Glauben wahrnehmbares Mysterium enthalte, ob es den historischen Leib Jesu darbiete? Die erste Frage wird bejaht, die *commutatio in melius*, die mit Brot und Wein stattfindet, ist *spiritualiter* und *figurative* zu verstehen. Eine geistige Gegenwart Christi ist anzunehmen. *Figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam id est divini potentiam Verbi* (d. h. des Logos) *vere corpus et sanguis Christi existunt*. Die zweite Frage wird verneint. *Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur veritas rei*.

5. Beide Betrachtungsweisen bestanden zunächst nebeneinander fort, aber die Zukunft gehörte der „realistischen" Theorie.

§ 36. Kirche und Bufse.

Decretales pseudoisidorianae ed. Hinschius, 1863; Donatio Constantini (ca. 754). — Vgl. E. Seckel PRE. XVI, 265 ff. Seeberg DG. III², 77 ff. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendl. Kirche 1851. Regino De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis ll. 2 ed. Wasserschleben, 1840. Ps.-Augustin De vera et falsa poenitentia (ca. 1000), Aug. opp. XVII, 1849 ff. H. J. Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisziplin d. K. 1883. 1898. J. Morinus, Comment. hist. de disciplina in administr. sacr. poenit. Paris 1651, auch Venet. 1702. K. Müller, Der Umschwung in d. Lehre v. d. Buße während des 12. Jahrh. in den Abhandl. f. Weizsäcker 1892, S. 289 ff. Th. Brieger, Indulgenzen PRE. IX, 76 ff. A. Gottlob, Kreuzablaß u. Almosenablaß 1909. N. Paulus, Die Anfänge des Ablaßwesens in Hist. polit. Bl. 1906, 550 ff. Die Anfänge des Ablasses in Ztschr. f. kath. Theol. 1909, 281 ff. Hauck, KG. Deutschl. I, 212 ff. 252 ff. II, 223 ff. 664 ff. Funk im kath. Kirchenlexikon II, 1561 ff. Loofs DG.⁴ S. 475 ff. Seeberg DG. III², 82 ff.

1. Kirche und Buße sind die beiden Zentralbegriffe des abendländischen Christentums. Beide haben in unserem Zeitraum eine Weiterentwicklung erfahren.

2. In den pseudoisidorischen Dekretalen (ca. 860) sind die Ideale des Hierarchismus zu Rechtsurkunden geworden. Die Bischöfe sind die Vertreter Christi auf Erden. Die *subditi* sollen den *praelati* gehorchen. Daher sollen auch die Fürsten sich vor ihnen beugen. Der Papst hat das Regiment der Gesamtkirche, nur er darf Bischöfe richten. *Huius sanctae sedis auctoritate omnes ecclesiae deo disponente reguntur.*

3. Die Wiederholbarkeit der Buße ist jetzt fast allgemein anerkannt. Das altkirchliche öffentliche Bußverfahren ist auf germanischem Boden nie zur Blüte gekommen. Man erreichte kaum die Durchführung des Grundsatzes: *quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia.* Von alters her war es daneben üblich, für leichtere Sünden durch die *cotidiana poenitentia* Vergebung zu erwerben. Auf eine derartige bußfertige Gesinnung rechnet auch die Sitte der „offenen Schuld" und der *absolutio generalis.* Diese beiden Formen werden aber allmählich (von 700—900) verdrängt von der in den Klöstern üblichen Privatbeichte, das heißt einer freiwilligen *confessio* aller schweren Sünden vor dem Priester. Das Hinzutreten der neuen Kapitalsünden zu den alten Todsünden erforderte auch für erstere eine besondere Form der Zusicherung der Vergebung, zumal im Hinblick auf die Kommunion. Die Absolution folgt (in der Regel deprekativ) der Beichte. Die Leistung der satisfaktorischen Werke bezeugt den Ernst der Bußgesinnung, ihre Leistung wird bei der Absolution

vorausgesetzt. Der Sünder hat darnach ein doppeltes zu leisten: *abluat confessione, deleat poenitentia* (Alcuin ep. 13).

4. Das System ist dies (s. bes. *De vera et falsa poenit.*). Die Sünde beleidigt Gott. Veniale Sünden werden durch das Vaterunser gelöst, für Todsünden soll man *per condignam poenitentiam satisfacere;* sind sie aber im Verborgenen geschehen, so genügt die Beichte vor dem Priester. *Poenitere est poenam tenere.* Diese Selbstbestrafung, die dem Gericht Gottes zuvorkommt, besteht in *dolor, confessio* und der Ausführung der vorgeschriebenen Bußwerke. Das ist die Satisfaktion. Ihr resp. der Buße wesentlicher Bestandteil ist die *confessio.* Sie wandelt das *peccatum mortale* um in ein *veniale.* Wer aber die satisfaktorischen Werke nicht leistet, verfällt dem *ignis purgatorius.*

5. Die von den Bußbüchern angegebenen Bußwerke konnten aber vertauscht, durch Geld abgelöst (Redemptio, Compositio) oder auch vertretungsweise von einem *iustus* geleistet werden. Eine andere Form der Ablösung der kanonischen Bußstrafen ist der Ablaß (*indulgentia*), d. h. ein teilweiser oder ganzer Erlaß dieser Strafen im Hinblick auf Erfüllung gewisser von der Kirche generell hierzu festgesetzter Leistungen oder Zahlungen. Voraussetzung sind dabei stets Beichte und Absolution. Man kann die Kreuzablässe von den Almosen- und Devotionsablässen unterscheiden.

Zweites Kapitel.

Die Lehranschauungen während der ersten Periode der Scholastik.

§ 37. Einleitung. Geschichte der Theologie von Anselm bis Petrus Lombardus.

H. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. 2 Bde 1875/7. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands III. IV. A. Neander, Der h. Bernhard u. s. Ztalter ed. Deutsch 1889 f. J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, 2 Tle 1903/6. E. Eichmann, Quellensammlung zur kirchl. Rechtsgesch. I. 1912. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894. — B. Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique 3 Bde., 2. A. 1880. R. Seeberg, Art. Scholastik PRE. XVII, 705 ff. C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande 4 Bde. 1855 ff. F. Überweg-M. Baumgärtner, Gesch. d. Philos. II[10], 1915. E. Erdmann, Gesch. d. Philos. I[4] (1896). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. MA. 2 Bde. 1864 ff M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos., übersetzt von Eisler 1913. J. A. Endres, Gesch. der mittelalt. Philos. 1908.

Cl. Bäumker in Kultur der Gegenw. I 5, 290 ff. M. Grabmann, Die Gesch. der scholastischen Methode I, 1909. II, 1911. F. R. Hasse, Anselm 1843/52. J. Kunze, Anselm PRE. I, 562 ff. E. Lohmeyer, Die Lehre vom Willen bei Anselm 1914. F. Nitzsch, Abälard PRE. I, 562 ff. R. Seeberg, Petr. Lombardus PRE. XI, 630 ff. S. M. Deutsch, Peter Abälard 1883. H Denifle. Ab. Sentenzen u. d. Bearbeitungen s. Theol. im Archiv f. Litt. u. KG. des MA. I, 402 ff. 584 ff. O. Baltzer, Die Sentenzen d. Petr. Lomb. 1902. J. Schwane, DG. d. mittleren Zeit 1882. Harnack DG. III⁴, 330 ff. Seeberg DG. III², 107 ff. 135 ff. Loofs DG.⁴ S. 497 ff.

1. Die Reformation von Cluny hat einerseits den Anstoß zur Durchsetzung der pseudoisidorischen Ideen — in der Richtung der Idee der päpstlichen Universalmonarchie — gegeben (Gregor VII.), hat aber andrerseits das religiöse Volksleben gekräftigt und die Frömmigkeit vertieft.

2. Letzteres wird vor allem durch das Christentum Bernhards von Clairvaux († 1153) bezeugt. Bernhard leitet an zu *Christi vulnerum sedula meditatio* (Sermones in Cant. cant. Migne 182). In dem Menschen Jesus tritt uns Gott als *Verbum rex* nah. Ein *sentire* und *experiri* der Liebe Gottes tritt ein und entflammt zur Gegenliebe. Weiter kommen wir zur seligen Vereinigung mit Gott in der mystischen Schauung, Braut und Bräutigam. Aber das Ziel erreicht nur der, dem es ernst ist mit der *imitatio Christi* in einem frommen Leben der täglichen Buße. Das Recht des aktiven Lebens ist gewahrt neben der Kontemplation. Aber alles ist ein Geschenk der Gnade: *gratia reddit me mihi iustificatum gratis et sic liberatum a servitute peccati.* — Bernhard lehrt mit Augustin, daß der Mensch Jesus der Weg zu Gott ist (§ 19, 5), aber er betont kräftig die Unmittelbarkeit der Gottesempfindung. Er hat die für die mittelalterliche Frömmigkeit maßgebende Form der *imitatio Christi* aufgestellt.

3. Mit der Steigerung des religiösen und geistigen Lebens hängt auch der Aufschwung der philosophischen und theologischen Studien in diesem Zeitalter zusammen. Die patristischen Florilegien sowie die kanonistischen Sammlungen (Ivo, Gratian) boten den Stoff. Das Studium des Aristoteles führte zur dialektischen Methode, die Unantastbarkeit der Autoritäten und des Dogmas begünstigte die Anwendung dieser auf die religiösen Probleme. Man versuchte zunächst durch die *ratio* den richtigen Verstand des Dogmas zu gewinnen (Berengar † 1088).

4. Als Begründer der Scholastik können Anselm von Canterbury († 1109) und Peter Abälard († 1142) bezeichnet werden. Die differente Methode beider Männer hat in der Geschichte der

Scholastik fortgewirkt. Anselm (*Monologium*, *Proslogium*, *De veritate*, *Apologeticus contra Gaunilonem*, *Cur deus homo? De fide trinitatis*. *De conceptu virginali*, *De casu diaboli*, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio etc.* Migne 158. 159) hat die Kirchenlehre spekulativ zu entfalten gestrebt, er versuchte Augustin selbständig zu reproduzieren und rang nach modernen Formen für die alte Wahrheit. Der Glaube ist in den drei Symbolen (Apostolic., Constantinopolit. Athanasian.; Ep. II, 41) gegeben. Die Gnade wirkt im Menschen den Willen sich der Kirchenlehre zu unterwerfen; die *experientia* eignet sie sich dann innerlich an, aus ihr erwächst das *intelligere* (de fide trin. 2); an der *fides* ist festzuhalten, auch wenn das *intelligere* versagt bleibt (Monolog. 64). Bei seinem Unternehmen wurde Anselm von der Überzeugung der objektiven Existenz der *Universalia* (Realismus) geleitet. So meinte Anselm das kirchliche Dogma *ratione ac necessitate, non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione* beweisen zu können. — Anselm verfocht seinen Realismus wider den Nominalismus des Roscelinus v. Compiègne, nach dem die Universalien nur subjektive *flatus vocis* sind. Das Problem knüpfte sich an eine Stelle in Boëthius Übersetzung der Isagoge des Porphyrius (Migne 64): *de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.* Boëthius selbst hatte die objektive Existenz der Universalien (*species* und *genera*) in den Dingen angenommen; sie werden aber von uns aus der Ähnlichkeit der Dinge abstrahiert und so bezeichnet, als existierten sie für sich. Maßgebend wurde die Lehre des Gilbert de la Porrée († 1154, Migne 64): jedes *subsistens* hat eine dreifache *subsistentia (singularis, specialis, generalis)*. Diese Subsistienten (d. h. die Universalien) existieren als *formae substantiales* nicht für sich, sondern in den einzelnen *res subsistentes*. Den Begriffen korrespondieren Realitäten. —

5. Abälard (*Sic et non; Introductio ad theologiam, Theologia christiana*, Komm. zum Römerbrief, *Dialogus* etc. Migne 178) hat die scholastische Denkmethode für den Schulbetrieb hergestellt. In Sic et Non werden einander widersprechende Aussprüche von Autoritäten nebeneinandergestellt; es ist nötig, die Widersprüche auf dialektischem Wege auszugleichen. Die Aufgabe der Theologie ist es, den (trinitarischen) Glauben der Vernunft einleuchtend und wahrscheinlich zu machen. Die Väter sind nicht *cum credendi necessitate, sed cum indi-*

candi libertate zu lesen. Sichere Wahrheit bietet uns die *excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi testamenti* (nach Augustin ep. 82, 1, 3). Dieser Grundsatz blieb hinfort theoretisch in Geltung. Abälard hat weiter der Sakramentslehre die der katholischen Dogmatik entsprechende Stellung und Ausbildung gegeben, indem er von *fides, sacramentum, caritas* handelte (vgl. § 25, 4 init.). In der Erkenntnislehre scheint Abälard sich dem Nominalismus zugeneigt zu haben, ohne aber daraus Konsequenzen für seine Theologie zu ziehen (gegen Wilhelm von Champeaux).

6. Von Schülern Abälards sind zu nennen die Verfasser der Epitome theol. christianae (Migne 178) und der (ungedruckten) Sentenzen der Stiftsbibliothek zu St. Florian, Mag. Omnebene (ungedruckt), Roland (Papst Alexander III. Sentenzen ed. Gietl 1891).

7. Die neue Richtung drang, trotz scharfer Bekämpfung (Bernhard wider Abälard, Johannes v. Salisbury, Walther v. St. Viktor, Gerhoh und Arno v. Reichersberg), schnell vor. Doch verband sich andrerseits die Methode Anselms mit einer straffen Orthodoxie, so etwa Honorius Augustodunensis (ca. 1120, Octo quaestiones vgl. Elucidarium), bes. aber Hugo v. St. Viktor († 1141, De sacramentis, Summa sententiarum, vielleicht von einem Schüler Hugos herrührend, Migne 176), Robert v. Melun († 1167. Sentent.); Sententiae divinitatis (ed. Geyer 1909; aus Gilberts Schule), Robert Pullus († ca. 1150, Sententiarum libri octo, Migne 186).

8. Petrus Lombardus († 1160 oder 1164), ein Schüler Abälards, schuf in den Quatuor libri sententiarum das dogmatische Lehrbuch des MA.; er schloß sich gern Hugo an, befolgte aber die Methode Abälards: orthodox aber dialektisch, *auctoritas* und *ratio*. Er verwirft ein *novellum sui desiderii dogma* und schreibt sein Werk, *in quo maiorum exempla doctrinamque reperies.* Der Damascener wirkte mit ein auf die Einteilung des Buches: Gott, der Mensch, Christus, die Sakramente.

§ 38. Christologische Gegensätze.

J. Bach DG. d. MA. II, 390 ff. O. Baltzer, Beitr. z. Gesch. des christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh. 1898. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV, 434 ff. Seeberg DG. III², 239 ff.

1. Abälard vertritt die augustinische Christologie, er betont stark die Selbständigkeit des menschlichen Seins Christi. Er ist *homo*

assumptus a Verbo (vgl. § 19, 5) und er erfüllt Gottes Willen: *Quod nunquam homo ille assumptus aliquid facere appetivit, quod hoc sibi suave esse speravit, sed quia hoc deo placere credidit.* Als Gottes ewige Weisheit unterweist er die Menschheit durch Wort und Wandel.

2. Der Lombarde schließt sich auch hier, mit Wahrung der orthodoxen Formeln, wesentlich Abälard an. Die unwandelbare Logosperson nimmt die (unpersönliche) Menschennatur an; Gott ist Mensch, *quia est habens hominem.* In dieser *unitas personae* allein besteht die menschliche Natur, an sich ist sie daher kein *aliquid* (Nihilianismus).

3. Diese Auffassung wurde von Gerhoh v. Reichersberg als Nestorianismus und Adoptianismus bekämpft. Er vertrat die konkrete Einigung von Gottheit und Menschheit in Christo, indem das Endliche fähig sei, das Unendliche in sich zu fassen. Der Mensch Jesus ist Gott, sofern Gott ihn durch den heil. Geist erzeugt hat. So durchdringt der eine Christus, in dem Gottheit und Menschheit unlöslich miteinander geeint sind, wie ein Feuer die Menscheit, Wahrheit und Leben ihr gebend und zugleich durch sein menschliches Beispiel sie leitend.

4. Hinsichtlich der Maria nahm man an, daß sie zwar in Sünden empfangen sei, aber schon im Mutterleibe von dem *fomes* der Erbsünde gereinigt worden sei. Hierdurch über alle Menschen erhaben, wird sie als *coeli regina, domina mundi, mediatrix* und *reparatrix humani generis* gefeiert.

§ 39. **Die Lehre von der Versöhnung.**

A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I², 33ff. H. Cremer, Die Wurzeln der ans. Satisf. begr. in Stud. u. Kritiken 1880, 7ff.; 1893, 316ff. E. v. Möller ib. 1899, 627ff. L. Heinrichs, Die Genugtuungslehre des h. Anselmus 1909. R. Seeberg DG. III², 207ff. J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des MA. in Ztschr. f. KG. 1901, 378ff.; 1902, 35ff. Harnack DG. III⁴, 388ff. Loofs DG.⁴ S. 506ff.

1. In „Cur deus homo?“ hat Anselm den Versuch eines neuen religiösen Nachweises der Gottheit Christi unternommen. Nicht aus den Wirkungen auf die Menschheit (Athanasius oben § 16, 5b), sondern aus den Wirkungen Christi auf Gott soll der Beweis entnommen werden. Die Bußpraxis bot die Grundlage zur Beurteilung des Verhältnisses zu Gott dar. — Die Sünde ist *absentia iustitiae debitae.* Wie aber der Mensch dauernd dem *debitum iustitiae integrae* untersteht, hat er als Sünder zugleich das *debitum satisfaciendi.* Sofern er wollend diese Pflichten nicht erfüllt, hat er Schuld. Der Schuld entspricht

die Strafe der physischen Korruption mit ihrer *necessitas peccandi* sowie die ewige Verdammnis. So fordert es die göttliche Gerechtigkeit, es sei denn daß die Strafe durch Satisfaktion (*satisfactio aut poena*) abgelöst wird. Wie ist diese möglich? Gott wollte eine *superna civitas*, die aus einer bestimmten Zahl von Erwählten bestehen soll. Es fielen die Engel, die Menschen sollten die Lücke ausfüllen. Aber auch sie fielen. Ist es Gottes *honor*, daß dieser sein Wille verwirklicht wird, so ist die Sünde Verletzung des göttlichen *honor*. Die Satisfaktion besteht nicht bloß in der Erfüllung des *debitum iustitiae*, sondern in der Wiedergutmachung der Gott angetanen *iniuria* durch eine darüber hinausgehende Leistung. Diese ist die Realisierung des Gottesstaates in der durch die Sünde gewirkten Lage, die aber schwieriger ist als die Adams. Von dieser gilt: *quam nec potest facere nisi deus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat deus-homo* (II, 1). Indem Christus diese satisfaktorische Leistung durch Hingabe seines Lebens in den Tod erfüllt, ermöglicht er die Wiederaufrichtung des Gottesstaates und stellt dadurch die Ehre Gottes wieder her. Deshalb kann Gott nach seiner Güte, unbeschadet seiner Gerechtigkeit, Sündenvergebung eintreten lassen. *Ecce iam vides, quomodo rationabilis necessitas ostendat, ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem nec hoc posse fieri nisi per remissionem peccatorum, quam nullus homo habere potest nisi per hominem, qui idem ipse sit deus atque sua morte homines peccatores deo reconciliat* (II, 15). Ergänzend ist zu sagen, daß Christus als schuldlos nicht zum Tode verpflichtet war, sondern sich ihm *libera voluntate* unterzog. Dadurch erwarb er ein *meritum*, welchem Gott eine *retributio* folgen läßt, die Christus aber selbst nicht braucht und daher der Menschheit zuwendet. Sie empfängt die erneuernde Gnade sowie die sie ermöglichende Vergebung. So erweist sich Gottes Gerechtigkeit wie seine Barmherzigkeit.

2. Abälard (Komm. zu Röm. 3, 22 ff., Migne 178, 833) verwirft sowohl die alte Theorie vom Recht des Teufels als Anselms Gedanken: wie kann Gott am Tode eines Unschuldigen Gefallen finden, welche Sühne fand der Mord Christi? Vielmehr sandte Gott der sündigen Menschheit seinen Sohn, der lehrte, litt und starb, zur Offenbarung der Liebe Gottes, zur Anregung der Gegenliebe in uns und der Befolgung seines Beispiels. Diese so in uns erzeugte Gegenliebe wird der Grund zur Vergebung unserer Sünden: *ut per hanc iustitiam, id est caritatem, remissionem peccatorum assequamur*. Aber unsere unzulänglichen Verdienste werden ergänzt durch Christi Ver-

dienst und Unterweisung, sowie dadurch, daß er betend für uns bei dem Vater eintritt. — Die beiden Formen, die der Erlösungsgedanke von Anfang an angenommen hat, treten in Ans. und Ab. einander scharf entgegen.

3. Besonders Bernhard (ep. 190) bekämpfte Abälard: nicht nur *institutio*, sondern *restitutio*; nicht nur *humilitatis exempla* oder *caritatis insignia*, sondern das *sacramentum redemptionis* ist nötig. Christi Blut ist das *pretium redemptionis: nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset illa maiestas. Sed iunxit affectioni sapientiam, qua tyrannum deciperet, iunxit et patientiam, qua placaret offensum deum patrem.*

4. Die Vereinigung beider Gedankenreihen findet man auch bei dem Lombarden (Sent. III dist. 18—20). Christus erwarb sich ein *meritum*, sein Leben genügte zu seiner eigenen Verklärung, sein Tod geschah *pro te, non pro se.* Also: *Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia.* Dadurch verdiente uns Christus *redemptio* von der Sünde, dem Tode und Teufel. Damit verbindet sich aber eine psychologische Erneuerung: *mors ergo Christi nos iustificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris.* Die Strafe Christi wirkt auch mit den Bußstrafen zusammen zur Erlassung der zeitlichen Strafe der Sünde: *non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit.*

§ 40. **Die Lehre vom Abendmahl.**

Berengar († 1088) Epistola ad Adelmannum und Liber de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. F. u. F. Th. Vischer 1834). Lanfrank († 1089) De corp. et sang. domini adv. Ber. Tur. bei Migne 150, 407 ff. Über Lanfrank u. Guitmund v. Aversa s. H. Böhmer PRE. XI, 249 ff. VII, 234. Vgl. J. Schnitzer, Berengar v. Tours 1890. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im MA. I, 91 ff. L. Schwabe, Studien zur Gesch. des 2. Abendmahlsstreites 1886. Seeberg DG. III², 196 ff. Hauck, KG. Deutschlands III, 953 ff.

1. Berengar lehrte: Brot und Wein bedeuten *(significant)* Christi Leib und Blut. Die Konsekration fügt zu den Elementen nur eine neue geistige Bedeutung. Diese Lehre habe die Tradition und Vernunft für sich. Die Gegenlehre ist *vecordia.*

2. Die *multiduto ineptorum* ertrug diese Lehrweise nicht. Berengars Lehre wurde verdammt; er blieb bei seiner Lehre, widerrief sie aber mehrfach (Rom und Vercelli 1050. Tours 1054. Rom 1059. Rom 1079).

3. Seither wurde viel über das Abendmahl diskutiert, aber in Rom war 1059 festgesetzt worden: *panem et vinum . . post conse-*

crationem . . . verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Lanfrank (s. oben), Hugo v. Langres (De corp, et sang. Christi c. Berengar. Migne 142, 1325 ff.), Alger v. Lüttich (De sacramentis corp. et sang. dom. Migne 180, 743 ff.), Durand von Troarn (De corp. et sang. dom. Migne 149, 1375 ff.), und bes. Guitmund v. Aversa (De corp. et sang. Christi veritate in euchar. Migne 149, 1427 ff.) verteidigten die alte oder neue Lehre. Eine objektive *mutatio* findet mit den Elementen statt. Das beweisen die Einsetzungsworte, die Tradition und manche kirchlichen Wunder. Nach der Wandlung bleiben aber die Qualitäten der irdischen Elemente am Leibe erhalten. In jeder Hostie ist der ganze Christus gegenwärtig, Gläubige und Ungläubige empfangen ihn. Die Lehre von einer *impanatio* oder *companatio* des Leibes Christi im Abendmahl wurde verworfen. Die Ausdrücke *transsubstantiari*, *transsubstantiatio* zuerst bei Stephan Augustodunensis (ca. 1139) und später bei Petrus Comestor († c. 1170), s. Migne 172, 1293; 171, 776.

4. Die Transsubstantiation ist jetzt allgemein rezipiert worden: *constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti* (Petrus Lomb. IV dist. 10). Zum Dogma wurde sie erhoben durch Papst Innocenz III. auf dem 4. Laterankonzil (1215): *corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina . . . Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus.*

§ 41. Die Bufslehre.

K. Müller s. § 36 Litt. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, 1909. Seeberg DG. III², 256 ff.

1. Der § 36, 4 bezeichnete Umschwung hat Abälards Bußlehre bestimmt. Nach Ab. besteht die Buße in der aus der von Gott eingegossenen Liebe hervorgehenden *contritio cordis;* dieser folgt die göttliche Vergebung. Die *confessio* vor dem Priester ist ein Hauptteil der *satisfactio.* Jene Vergebung erstreckt sich aber nur auf die ewigen Strafen der Sünde; zur Ablösung der zeitlichen Strafen (in diesem Leben wie im Purgatorium) bedarf es der satisfaktorischen Werke. Damit war das Recht dieser Werke, das durch die neue

Praxis schwankend geworden war, erwiesen. Es erhob sich aber ein neues Problem, welche Bedeutung dann der Beichte und Absolution noch zustehe, s. § 48, 9.

2. Der Lombarde (IV dist. 14 ff.) ergänzte Abälards Theorie, indem er, Hugo folgend, die *confessio* mit der *contritio* verbindet und dadurch der *absolutio* ihren Platz sichert. Die Buße ist also einerseits eine innerliche *virtus mentis*, andrerseits ein äußeres *sacramentum*. Beides zusammen gibt die *iustificatio*. Gott allein vergibt die Sünden, aber die Priester zeigen, daß der Sünder in *facie ecclesiae solutus habetur*. Die *Satisfactio operum* dient zur Tilgung der zeitlichen Strafe.

§ 42. Die sieben Sakramente.

F. Kattenbusch PRE. XVII, 357 ff. Seeberg DG. III², 268 ff.

1. Das Schwanken des Begriffes *sacramentum* hinderte die Theorie. Seit dem 12. Jahrh. beginnt der Sakramentsbegriff an bestimmten Handlungen zu haften. Hugo v. St. Viktor und Roland scheinen die ersten zu sein, die sieben Sakramente zählen. Ganz deutlich ist diese Zählung dann bei dem Lombarden.

2. Die Sakramente sind Zeichen, nicht nur *significandi gratia*, *sed etiam sanctificandi* eingesetzt (Lomb.). Diesen Zeichen wohnt die Gnade als wirksame Kraft ein: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum, foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam* (Hugo de sacramentis I, 9, 2).

3. Die sieben Sakramente sind: Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Buße, letzte Ölung, Ordination, Ehe.

Drittes Kapitel.

Die kirchliche Lehre während der Blütezeit der Scholastik.

§ 43. Die Theologie des 13. Jahrhunderts.

S. die Literatur zu § 37, dazu F. Ehrle im Archiv f. Lit. und KGesch. des MA. V, 603 ff. R. Seeberg DG. III², 308 ff. sowie PRE. XVII, 711 ff. Cl. Bäumker, Der Platonismus im MA. 1916. E. Krebs, Theol. u. Wiss. nach der Lehre der Hochscholastik 1912. M. Grabmann, Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrh. 1916. K. Werner, Der h.

Thom. v. Aquino 3 Bde. 1852 ff. L. Schütz, Thomas-Lexikon 2. Aufl. 1895. R. Seeberg, Art Thomas PRE. XIX, 704 ff. J. A. Endres, Thomas v. Aq. 1910. H. Felder, Gesch. der wiss. Studien im Franziskanerorden 1904. Harnack DG. III[4], 497 ff. Loofs DG.[4] S. 532 ff. G. Hoffmann, Die Lehre von der Fides implicita in der kath. Kirche 1903. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der syst. Theol. 1911. — U. Stutz, Kirchenrecht in Holtzendorff-Kohlers Enzyklopädie der Rechtswiss. V[7], 322 ff.

1. Das 13. Jahrhundert charakterisiert sich durch die höchste Steigerung der päpstlichen Gewalt, wie sie ihren schärfsten Ausdruck in der Bulle Bonifatius' VIII. „*Unam sanctam*" (1302) gefunden hat. *Unam sanctam ecclesiam catholicam . . . fide credere cogimur . . . extra quam nec salus est nec remissio peccatorum . . . In qua unus dominus, una fides, unum baptisma . . . Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus scil. et Christi vicarius, Petrus Petrique successor . . . In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videl. et temporalem . . . Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scil. gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati . . . Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem . . . Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit . . . Quicunque igitur huic potestati a deo sic ordinatae resistit, dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingas esse principia . . . Porro subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.*

2. Sodann gehört zur Charakteristik des Jahrhunderts die Hebung der Frömmigkeit. Franz v. Assisi lehrte in der Nachfolge Jesu die Nähe Gottes und die Seligkeit persönlich zu empfinden. — Auch in Laienkreisen erfuhr das religiöse Leben in unserem Zeitalter eine Vertiefung.

3. Die Häretiker der Zeit (Waldenser und Katharer) setzten mit Kritik und Propaganda dort ein, wo das Leben des abendländischen Christentums pulsierte, bei der Kirche und der Buße.

4. Der großen geistigen Bewegung kam die antike Wissenschaft zu Hilfe. Man lernte den ganzen Aristoteles (seit dem 12. Jahrh. das ganze Organon, seit Anfang des 13. Jahrh. durch Vermittlung der arabischen Philosophie allmählich die übrigen Werke) kennen. Es

entstanden die großen Systeme, in denen die peripatetische Weltanschauung mit dem Dogma zur Einheit zusammengefaßt werden sollte. Hierbei lassen sich aber zwei Gruppen unterscheiden. Die erste (Wilhelm von Auvergne um 1128, Wilhelm v. Auxerre, † zwischen 1231 u. 1237, Robert Grosseteste, † 1253, Alexander v. Hales † 1245, Dr. irrefragabilis, Summa universae theologiae. Bonaventura † 1274, Dr. seraphicus, in Sentent. libros 4; Breviloquium. Richard von Middleton, um 1283, Dr. solidus, in Sent. libros 4; Quodlibeta. Johannes Peckham, Heinrich v. Gent † 1293, Dr. solemnis, Quodlibeta, Summa theol.) vertrat den Realismus der Ideen und den Primat des Willens und suchte die Theologie, trotz reich entfalteter Dialektik und ausgiebiger Benutzung des Aristoteles, möglichst von der peripatetischen Umklammerung freizuhalten. Die platonischen und augustinischen Elemente der älteren Theologie bestimmen sie. Die zweite Gruppe umfaßt die Modernen jener Zeit, die unbedingten Anhänger des Aristoteles, die den Primat des Intellekts und einen gemäßigteren Realismus verfochten: Albert der Gr. († 1280, Dr. universalis; In quatuor libros magistri Sententiarum; Summa theologiae). Thomas v. Aquino († 1274, angelus ecclesia, s. bes. in quatuor Sententiarum libros, Summa c. gentiles, Summa totius theol., Expositio symboli; Compendium theologiae; Quaestiones disputatae; Quaestiones quodlibetales). Hugo v. Straßburg (Comp. theologiae veritatis), Aegidius v. Colonna († 1316), Hervaeus Natalis († 1323), Gottfried v. Fontaines (ca. 1280) etc. Die erstere, d. h. die Franziskanerschule unterscheidet sich von der zweiten, d. h. der Dominikanerschule hauptsächlich in folgenden Punkten: Kräftigere Betonung des Realismus Platos und Augustins gegenüber Aristoteles, die voluntaristische Grundanschauung, die Auffassung der Theologie als praktische affektive Erkenntnis vermöge einer schöpferischen Erleuchtung, der kirchliche Positivismus gegenüber den rationalen Tendenzen der Aristoteliker, die Hervorkehrung der Beteiligung des menschlichen Willens im Heilsprozesse (*meritum de congruo, attritio* s. u.), die Auffassung der sakramentalen Elemente als *signa* (s. u.).

5. a) Das Objekt der Theologie ist der von der Offenbarung gebotene Glaube. Die Offenbarung ist in der heiligen Schrift enthalten: *auctor sacrae scripturae est deus* (Thomas). Daher ist die heilige Schrift die einzige sichere Lehrautorität. *Auctoritatibus autem canonicae scripturae utitur proprie et ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem*

aliorum doctorum ecclesiae quasi argumentando, ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit, aliis doctoribus factae (Summ. I quaest. 1 art. 8). — Ebenso Bonaventura: *auctoritas principaliter residet in s. scriptura, quae per spiritum s. est condita tota ad dirigendam fidem catholicam* (Brevil. 5, 7). b) Der Inhalt der Schrift ist kurz und unmißverständlich in den drei Symbolen der alten Kirche zusammengefaßt. Der Papst kann aber ein neues Symbol ausgeben. Dadurch stellt sich aber die kirchliche Autorität neben die Schrift. c) Die Offenbarung resp. die Kirchenlehre bietet den Glaubensstoff dar. Die *fides informis* gewinnt eine natürliche Erkenntnis von ihm. Diese genügt nicht. Nach Alexander findet eine schöpferische *informatio* des Bewußtseins statt, wodurch dieses *arctatur et cogitur consentire veritati primae propter se.* Dieser praktischen Erkenntnis eignet absolute Gewißheit. Zugleich aber *adhaeret fides summae veritati et vult eam habere* (III quaest. 68 membr. 9 art. 1; membr. 6 art. 2). So gewinnt der Glaube die Art unmittelbarer affektiver Erfahrung. *Fides qua creditur est in affectione, quod vero creditur in cognitione* (III quaest. 68 membr. 3). Nach Thomas bedarf die menschliche Erkenntnis wegen ihrer Beschränktheit der *revelatio.* Diese erregt durch den in Aussicht gestellten ewigen Lohn den Willen. Die Fähigkeit zur Erkenntnis des Übernatürlichen wird dem spekulativen Intellekt durch den *habitus fidei divinitus infusae* mitgeteilt (summa II. II quaest. 1 ff.). *Actus fidei consistit principaliter in cognitione et ibi est eius perfectio.* Die Vollendung des Glaubens ist in der *perfecta dei cognitio* in der Ewigkeit gegeben (Thom.). Hienieden empfängt der Glaube seine Form durch die Liebe: *a caritate fides informatur.* Der Laie soll davon *fides explicita* haben, *de quibus ecclesia festa facit,* im übrigen: *implicite credit singula, quae sub fide ecclesiae continentur* (Thom.). d) Die Aufgabe der Theologie ist nach Thomas den Glauben zu erläutern und seine Wahrscheinlichkeit durch die *ratio* dialektisch zu erweisen. — e) Das Universale ist nach Thomas real nur in den Dingen *(universale in re),* aber es präexistiert als göttliche Idee *(univ. ante rem),* wird aber von uns nur aus der Anschauung der einzelnen Dinge abgezogen *(univ. post rem).* So Albert und Thomas. Nach den Franziskanern verarbeitet die *cognitio innata* die Eindrücke der Erfahrung, aber eine besondere Erleuchtung durch das unerschaffene göttliche Licht läßt die Seele Gott und die ewigen Ideen erkennen.

§ 44. Die einzelnen Lehren: Gott und Christus.

F. Ch. Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit etc. II, 1842. A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur Lehre v. Gott in Jahrb. f. deutsche Theol. 1865, 279 ff. Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la sainte trinité Bd. II, 1897. J. A. Dorner, Lehre v. der Person Christi II², 399 ff. Seeberg DG. III², 356 ff.

1. Die Gotteslehre hat in diesem Zeitalter einen Fortschritt gemacht, indem das persönliche Wesen Gottes schärfer gefaßt wurde. Anselm betonte, daß *creatrix essentia* denkender Geist und der waltende Herr ist. Alexander und Bonaventura fassen Gott als die absolute Kausalität, die sich als geistiger, gerechter und gnädiger Wille offenbart. Er wirkt als *tota causa* wie auch *cum aliis causis* und will auch freie Wesen. Thomas v. Aquino (Summa theol. I q. 2—26) lehrt: Gott ist *primum movens*, also *actus purus absque alicuius potentialitatis permistione.* Gottes Wille realisiert seinen Selbstzweck in der Welt und zwar als Liebe, d. h. er verhält sich zur Welt wie zu sich selbst. *Amor est bonum velle. Amor dei est infundens et creans bonum in rebus.* Dies Grundverhältnis zur Welt faßt in sich die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. So führt Gott das *ordinare res in finem* in der Welt durch, das für alle ein *bonum in fine* in sich schließt. Gott wirkt durch die *causae secundae*, nicht mit ihnen. Dabei soll aber die Freiheit gewahrt bleiben, da Gott freie Wesen frei an ihr Ziel kommen lassen will: *quod ita agitur, quod etiam agit.* Diese allgemeine *providentia* faßt in sich die Prädestination, die als *actus* lediglich in Gottes Güte begründet ist, als *effectus* aber unter Mitwirkung der Prädestinierten sich realisiert.

2. In der Trinitätslehre wird Augustin wiederholt (Richard v. St. Viktor Libri 6 de trinitate). Joachim v. Floris († 1202) lehrte: die drei Hypostasen haben zur Einheit die Gottheit (wie *unus grex, unus populus*). Dem gegenüber stellt das 4. Laterankonzil (1215) die augustinische Lehre fest: *Credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est pater et filius et spiritus, tres simul personae, ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in deo trinitas est solummodo, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans neque genita, nec procedens, sed est pater qui generat, filius qui gignitur et spiritus s. qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura.*

3. Der Gegensatz § 38 ist nicht zum Austrag gebracht worden. Die Lehrer tragen die überlieferte Christologie vor: die Logosperson nimmt die menschliche Natur an, nicht die menschliche Person, daher nicht *filius adoptivus. Unio . . est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam secundum quod conveniunt in una persona filii dei* (Thomas III q. 2 a. 7). *Filius dei univit sibi carnem mediante anima* (ib. III q. 6 a. 1). Zu dieser Vereinigung war die menschliche Natur prädestiniert (III q. 24 a. 2). Sie empfängt von dem Logos eine *gratia habitualis*, aus der alle Kräfte zur Vollendung ihrer Erkenntnis und Macht hervorgehen (III q. 7 a. 1. 2). Zwischen den Concreta Gott und Mensch besteht eine *communicatio idiomatum.*

§ 45. Urstand und Sünde.

Schwane, DG. der mittleren Zeit S. 334 ff. Seeberg DG. III², 380 ff.

1. Nach Alexander und Bonaventura ist der Mensch erschaffen bloß in *naturalibus.* Hierzu fügte Gott *(donum superadditum)* die *gratia gratis data*, durch die er sich die vollendende *gratia gratum faciens* zu verdienen vermochte. Dieses beides macht die *iustitia originalis* aus. Nach Thomas hat der Mensch von Anfang an die *iustitia originalis* ergriffen, die sich aber als ein *accidens naturae* logisch von dem Naturzustand unterscheidet. Auch in dem Sünder bleibt aber die *Synderesis* wirksam als der *habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis . . ., cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum* (Thom.).

2. Die Erbsünde befaßt zweierlei in sich: *culpa* als *carentia debitae iustitiae sive deformitas quaedam*, d. h. eine *macula*, Sündhaftigkeit, nicht „Schuld" und *poena* als *concupiscentia* samt dem *reatus poenae* (Alex.). Also: *peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae* (Thom. II. I q. 82 a. 3). Dieser Habitus zeigt sich in dem *languor* oder der *vulneratio naturae*, d. h. *ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia immoderata.* An sich ist diese Unordnung im Menschen nicht widernatürlich, aber im Urstand wurde sie überwunden von dem *donum superadditum.* Die Sünde Adams wurde aller Sünde, da er das Haupt der Menschheit war und wegen der befleckten Zeugung. *Per virtutem seminis traducitur humana natura et simul cum natura naturae infectio* (Thomas II. I q. 81 a. 1). Übrigens lehren die Scholastiker den Kreatianismus.

§ 46. Das Werk Christi.

Ritschl, Rechtf. u. Vers. I², 64 ff. Seeberg DG. III², 390 ff. J. Gottschick in Ztschr. f. KG. 1902. 1903.

1. Alexander und Bonaventura lassen den Gottmenschen die nach Gottes Gerechtigkeit erforderliche Satisfaktion leisten. Als Haupt der Menschheit erwirbt er ihr durch sein *meritum* Vergebung oder die Befreiung von der ewigen Strafe. Zugleich mit dieser *remissio poenae* erwirbt er aber auch die *remissio culpae*, das heißt die reale Tilgung der *culpa* durch die Eingießung der (sakramentalen) Gnade.

2. Thomas sagt: *Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines deo, praecepta et dona hominibus exhibendo et pro hominibus ad deum satisfaciendo et interpellando* (Summ. III q. 26 a. 2). Christus das Haupt der neuen Menschheit läßt seine *perfectio* und *virtus* durch die vermöge seiner Satisfaktion erworbenen Sakramente in diese einströmen und erweckt in ihr die Liebe, die nach Luk. 7, 47 Sündenvergebung bewirkt. So erhalten die Menschen *remissio peccatorum* im Sinn der Sündentilgung. Aber zugleich nimmt Gott, wiewohl von einer absoluten Notwendigkeit der Satisfaktion nicht die Rede sein kann, das Leiden Christi als Satisfaktion an zum Erlaß der Strafe der Sünde. *Passus est ex caritate et obedientia.* Das war Christi *meritum* und Opfer als eine *superabundans satisfactio.* Die Erlösung besteht also wie in der für uns geschehenden Erwerbung der Vergebung der Strafe so auch in der in uns sich vollziehenden Tilgung der Sünde. Diese beiden Effekte der Erlösung werden in der Regel einander koordiniert. Sie entsprechen dem doppelten Schaden der Sünde, § 45, 2.

3. Es wird also die abgeschwächte anselmische Theorie vom *meritum* und der *satisfactio* mit dem zuletzt von Abälard vertretenen Gedanken verbunden.

§ 47. Gnade und Freiheit, Rechtfertigung und Verdienst.

Seeberg DG. III², 402 ff. Harnack DG. III⁴ 621 ff. Loofs DG.⁴ S. 539 ff.

1. Die Gnade kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die *gratia increata* ist *gratuita dei motio.* Die *gratia creata* ist der übernatürliche *habitus infusus*, der der *essentia animae* und dadurch deren einzelnen Kräften *qualitates supranaturales* oder eine *altior natura* einflößt. Das ist die *gratia gratum faciens*, von der unterschieden wird die *gratia gratis data*, welche dem Menschen die vernünftigen Kräfte sowie die Anregungen der *vocatio* mitteilt. Denkt man bei der

Gnade nur an die göttliche Kausalität, so ist sie *gratia operans*, denkt man an den menschlichen Konsens bei dieser Bewegung, so wird sie als *gratia cooperans* bezeichnet.

2. Die Vorbereitung zur Mitteilung der *gratia gratum faciens* geschieht durch die *vocatio* der *lex evangelica*. Diese *moralia praecepta* beleben die *lex naturalis* in der Seele. Durch diese *gratia gratis data* entstehen nach den Franziskanern die *fides informis*, die *spes informis*, die *attritio* und der *timor servilis*. Hierdurch kann sich der Mensch die sakramentale *gratia gratum faciens*, *de congruo* verdienen. Thomas sagt dagegen: *praeparatio hominis, ad gratiam est a deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto* und schließt ein „Verdienen" in diesem Stadium aus.

3. Die Eingießung der *gratia gratum faciens* teilt dem Menschen die Liebe mit, durch welche die Anfangsregungen informiert werden, sodaß die *attritio contritio*, die *fides informis fides formata* wird. Das ist die *iustificatio* als *expulsio culpae* und *remissio peccati* (vgl. § 46, 1). Dies hat zum Erfolg die Befreiung vom *reatus poenae aeternae*. Jetzt vermag der Mensch *merita de condigno* zu erwerben und sich die *glorificatio* zu verdienen. So Alexander und Bonaventura.

4. Nach Thomas besteht die Rechtfertigung in einer *transmutatio animae humanae*, die durch *infusio gratiae* geschieht. *Ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum.* Dazu: *gratiae infusio fit in instanti absque successione.* Dies bewirkt die *fides caritate formata* und hiermit sowohl die *remissio culpae* (= reale Sündentilgung) wie auch die Nichtanrechnung der noch vorhandenen Sünde. Hierdurch wird der Mensch zu *merita* befähigt. Als Produkt der Gnade sind sie *merita de condigno*, als durch menschliche Mitwirkung entstanden *merita de congruo*.

5. Die Heilsgewißheit ergibt sich einerseits aus dem Rückschluß von der inneren Erfahrung auf die wirksame Gnade, andrerseits aus der Hoffnung oder *fiducia* auf die künftige Vergebung im letzten Gericht. Wie jenes, so schließt dieses eine Beziehung auf das verdienstliche Tun des Menschen in sich.

6. Der Mensch kann, wenn er die *consilia evangelica* befolgt oder in den *status perfectionis* einer *religio* (eines Mönchsordens) eintritt, mehr Verdienste erlangen, als er selbst braucht. Die *perfectio supererogationis* der Heiligen, im *thesaurus ecclesiae* gesammelt, kommt solchen zugute, die zu wenig Verdienste erwarben. — Das Mönchtum repräsentiert die christliche Vollkommenheit oder das Lebensideal.

7. Der augustinische Gedanke des *sola gratia (infusa)* und der altlateinische Verdienstgedanke beschränken und ergänzen einander. Die Doppelheit der Heilsgabe stimmt genau zu dem doppelten Erfolg des Werkes Christi, § 46.

§ 48. Die Sakramente.

G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten 1864. F. Renz, Die Gesch. d. Meßopferbegriffs I (1901) S. 725 ff. M. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakr. nach d. Lehre des h. Thomas 1901. N. Paulus, Der Ablaß f. die Verstorbenen im MA. in Ztschr. f. kath. Theol. 1900, 1 ff. F. Brommer, Die Lehre v. sakr. Charakter 1908. Schultes, Reue u. Bußsakr. 1909. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV, 904 ff. Seeberg DG. III², 453 ff. Harnack DG. III⁴, 543 ff. Loofs DG.⁴ S. 567 ff. Steitz-Kattenbusch PRE. XVII, 349 ff.

1. Papst Eugen IV. hat auf dem Florentiner Konzil 1439 durch die Bulle „Exultate deo" die scholastische Sakramentslehre als Kirchenlehre promulgiert.

2. Das Sakrament ist *signum rei sanctae inquantum est sanctificans hominem* (Thom. Summ. III q. 60 a. 2). Die Sakramente sind der Ertrag des Heilswerkes Christi. In ihnen wird die *virtus iustificativa* zur Tilgung der Sünden wirksam. Die *res sensibilis* sind die *materia*, die Einsetzungsworte die *forma sacramenti*. Zum Sakrament gehört noch die *Intentio*. Eugen IV. definiert: *haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videl. rebus tanquam materia, verbis tanquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia, quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.*

3. Das Verhältnis des Zeichens zu der göttlichen Wirkung wird entweder so gedacht, daß eine *virtus spiritualis* dem Zeichen einwohnt, bis sie die Seele erreicht (Thom.), oder so, daß vermöge einer *pactio divina* die Zeichen begleitet werden *(concomitari)* von einer direkt auf die Seele gehenden Einwirkung Gottes (Alex., Bonav., Richard, Duns Scotus, Biel): z. B. Biel über die Taufe: *mundationem vero animae a peccato, quam certe significat, repraesentant ex institutione divina, ex quo deus qui baptismum instituit, suo signo assistit ad producendum effectum repraesentatum* (Sent. IV d. 1 q. 1 a. 1). — Eugens IV. Definition in ersterem Sinn: *illa* (die atl. Sakr.) non *causabant gratiam, . . . haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.*

4. Die Sakramente führen dem Menschen die *gratia iustificans* oder *gratum faciens* zu. *Effectus secundarius* ist der *character spiritualis*

(§ 26, 3 c), der durch Taufe, Konfirmation und Ordination der Seele *indelebiliter* einwohnt. Der „Charakter" ist nicht Gnade, sondern disponiert zum Gnadenempfang und zur Sakramentsspendung. Diese drei Sakramente sind, im Unterschied von den übrigen, *non iterabilia*. Eugen IV.: *Inter haec sacramenta tria sunt, quae characterem i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebiliter. Unde in eadem persona non reiterantur.*

5. Die neutestamentlichen Sakramente wirken im Unterschied zu den alttestamentlichen *ex opere operato*, wenn nicht der *obex* einer Todsünde dieser Wirkung entgegensteht. Die fromme Vorbereitung auf das Sakrament verdient eine besondere Gnadenwirkung *ex opere operante*.

6. Die Taufe teilt die *gratia gratum faciens* mit, d. h. sie wirkt die *iustificatio* oder *regeneratio* und damit die Sündenvergebung. Es bleibt dem Getauften die *concupiscentia* als ein *fomes peccati*, sie wird aber nicht als Schuld angerechnet. Eugen IV. bezeichnet als Effekt: *remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur.*

7. Von der Firmung sagt Eugen IV., die *materia* sei das Chrisma, die *forma* die Worte: *signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patr. etc.* Der *ordinarius minister* ist der Bischof. *Effectus autem huius sacramenti est, quia in eo datur spiritus s. ad robur.*

8. Für die Abendmahlslehre war die Transsubstantiation Voraussetzung. a) Und zwar: *in termino prolationis verborum incipit esse sacramentum* (Duns). b) Durch die Verwandlung wird Christi Leib und Blut auf dem Altar gegenwärtig, die Seele und die Gottheit nur *ex reali concomitantia*. Neben der Transsubstantiation wird aber auch die Consubstantiation oder adduktive Transsubstantiation gelehrt, nach welcher die Brotsubstanz erhalten bleibt, in sie aber der Leib Christi eingeht (Duns und die Späteren vgl. § 40, 3). c) Von der Brot- und Weinsubstanz ist ein *non manere*, nicht *annihilatio*, auszusagen; die Accidentien der irdischen Elemente bleiben aber erhalten. d) Der Leib ist der unsterbliche Verklärungsleib. Dieser ist aber im Himmel an einem Ort vorhanden (August. oben § 26, 3 d), wie kann er überall im Abendmahl gegenwärtig sein? Thomas antwortete: *quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae et non per modum quantitatis* (III q. 76 a. 1). Duns Scotus meinte, die Beziehungen eines Dinges zum Raum könnten sehr wohl vervielfältigt werden. Ockam und Biel sagten, daß der quantitative Leib Christi

im Abendmahl vorhanden sei ohne als Quantum zu existieren. e) Der Effekt des Sakramentes besteht in der Stärkung des geistlichen Lebens und der Vergebung der venialen Sünden. f) Dazu kommt das Opfer: *in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam deo.* Indessen vermöge der Transsubstantiation ist es der wirkliche Christusleib, der dargebracht wird. Aber *effectum non habet nisi illis, qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem* (Thomas Summ. III q. 79 a. 7; q. 83 a. 1). Später sagt Biel: *licet fructus eucharistiae efficacior est ut sacramentum, est tamen generalior ut sacrificium .. quia ut sacramentum solum operatur in sumentibus ipsum, sed ut sacrificium effectum habet in omnibus, pro quibus offertur. Offertur autem non tantum pro participantibus per sumptionem, sed etiam pro circumstantibus omnibus, imo et absentibus, vivis et defunctis . . . Licet peccatores arceantur a perceptione eucharistiae, non tamen ab auditione missae* (sermo 46). — Einige Sätze aus Eugens IV. Bestimmung: *sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum, nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur, ita tamen quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini, et sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus.*

9. Die Buße ist das Sakrament zur Tilgung der Todsünden. Sie ist aber zugleich auch die christliche Tugend der Selbstbestrafung. a) Innocenz III. hat verordnet (1215): *omnis utriusque generis fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit; o m n i a sua solus peccata fideliter confiteatur saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistae sacramentum . . . Sacerdos sit discretus et cautus . . .; diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat, quale debeat ei praebere consilium et cuiusmodi remedium adhibere* (c. 21 Mansi XXII, 1007). b) Die Buße hat zur Materie die *actus poenitentis*, zur Form die Worte: *ego te absolvo*. c) Neben die aus der Liebe hervorgehende *contritio* setzte man jetzt die *attritio: significat attritio quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam* (Thom.). Das Motiv dazu ist gewöhnlich die F u r c h t: *timor servilis principium est attritionis* (Alex.). d) Hat der Mensch die *contritio*, so ist an sich durch sie die Sünde zerstört (cf. § 41, 1), aber zugleich soll der *contritus* das *propositum* zu beichten haben. Im Hinblick hierauf wirken die *claves ecclesiae* die Vergebung schon vor der Beichte, d. h. sofern der Mensch *contritus* ist und die Absolution

begehrt; die vollzogene Absolution bringt in diesem Fall nur eine Mehrung der Gnade (Thom.). Aber auch die bloße *attritio* genügt als Disposition zur Beichte. Die Absolution gießt einem solchen *attritus* die Gnade der Liebe ein und bringt Sündentilgung (*remissio peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiae*, Thom.). Oder die Absolution verwandelt die *attritio* als *de congruo* verdienstlich in *contritio* und zerstört dadurch die Sünde (Duns). Die Späteren erklären dagegen die *contritio* für die notwendige Disposition zum Sakramentsempfang, sie kann vom Menschen *suis naturalibus* hervorgebracht werden (Ockam, Biel). — Die *contritio* zerstört also an sich die Sünde, nicht aber die *attritio*; tritt letztere an die Spitze, dann ist die Notwendigkeit von Beichte und Absolution sofort evident, und somit ist das Problem § 41, 1 gelöst. Die Absolutionsformel lautet jetzt: *ego te absolvo* (Alex. IV q. 21 m. 1). Sie bewirkt Tilgung der Sünde und Erlaß der ewigen Strafe. e) Die zeitlichen Strafen der Sünde löst die *satisfactio operum*. Für sie können *indulgentiae* eintreten. Die Werke der Heiligen bilden den *thesaurus spiritualis ecclesiae* (Alex.). Die Päpste verteilen ihn *per modum iudiciariae potestatis* an Lebende, *per modum suffragii* an Tote (im Fegefeuer). — Eugen IV. lehrt: *quasi materia sunt actus poenitentis*, d. h. *contritio, confessio, satisfactio operum*. Von der *confessio* heißt es: *ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter*. Die *satisfactio: praecipue fit per orationem, ieiunium et eleemosynam*. Die Form sind die Absolutionsworte, der Effekt *absolutio a peccatis*.

10. Über die e x t r e m a u n c t i o sagt Eugen IV.: *M a t e r i a est oleum olivae per episcopum benedictum*. Die Ölung findet statt *in oculis, in auribus, in naribus, in ore, in manibus, in pedibus, in renibus*. — *F o r m a: per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quidquid per visum etc., et similiter in aliis membris . . . E f f e c t u s vero est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis*.

11. Die O r d i n a t i o n hat zur Materie die Symbole oder Gefäße bei der Handlung, zur Form die Worte. Sie gibt die *gratia gratum faciens* behufs Spendung der Sakramente. Eugen IV. bezeichnet als Materie: *illud per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem etc. . . . Forma sacerdotii talis est: accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis in nomine patr. etc. . . . E f f e c t u s augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister*.

12. Das Ehesakrament beruht auf dem *mutuus consensus*, der seine Form bildet, die Materie sind die *actus* derer, die in die Ehe treten (Thom.). Der Effekt: *gratia adiuvans ad illa opera, quae in matrimonio requiruntur* (Thom.) oder *gratiosa coniunctio animarum* (Duns), ferner *proles, fides, sacramentum*. — Eugen IV. bezeichnet als *causa efficiens* den *mutuus consensus per verba de praesenti expressus.* Als Güter der Ehe führt er auf: *proles suscipienda et educanda, fides, quam unus coniugum alteri servare debet* und *indivisibilitas matrimonii propter hoc, quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae.*

13. Die Sakramentslehre ist der wesentliche Beitrag, den das Mittelalter für die Dogmengeschichte geliefert hat.

§ 49. Der Kirchenbegriff.

Harnack DG. III[4], 455 ff. Seeberg DG. III[2], 276 ff. 501 ff. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV, 685 ff. 703 f. 725 f. 730 f. 741. 743 f.

1. Schon Hugo v. St. Viktor hat den praktisch wirksamen Kirchengedanken theoretisch richtig formuliert. Die Definition: *quid est ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum* schließt nicht aus die Abstufung in *praelati* und *subditi* und die Überordnung des geistlichen über den weltlichen Staat.

2. a) Die übliche Definition *congregatio, universitas* oder *communitas fidelium* führt auch später nicht weiter. Die *fideles* bedürfen der Sakramente, die Priester haben Macht über diese, also sind sie die rectores den *subditi* gegenüber. b) Auch unter den Regierenden ist eine Abstufung vorhanden, indem bestimmte Sakramente dem Bischof reserviert bleiben. Ebenso steht dem Bischof die *clavis iurisdictionis* zu, während die Priester an sich nur über die *clavis ordinis* verfügen: *sacerdotes, qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati sed quasi coadiutores* (Thom.). c) Die kirchliche Gewalt gipfelt im Papst. *Summus pontifex est caput totius ecclesiae*, die *plenitudo potestatis super res ecclesiasticas* steht ihm zu; die Bischöfe nimmt er an in *partem sollicitudinis.* Er regiert die ganze Kirche (Synoden, Glaubenssymbole, Ablässe etc.) und ist als Statthalter Christi allen Fürsten vorgesetzt: *papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scil. spiritualis et secularis* (Thom.). — Diese Gedanken des Thomas liegen der Bulle „*Unam sanctam*“ (§ 43, 1) zugrunde.

3. Das natürliche Gesetz weist sowohl den einzelnen Personen besondere Berufe zu als es auch eine autoritative Leitung des Gemein-

lebens fordert. Wegen der Sünde muß die leitende Staatsgewalt die positiven Gesetze herstellen und sie zwangsweise durchsetzen. Auf diesem Wege wird das Gemeinschaftsleben befähigt, die Einwirkungen der Gnade in sich aufzunehmen; s. bes. Thomas De regimine principum und den Komment. zu Aristotel. Politik.

Viertes Kapitel.

Der Zerfall der scholastischen Theologie und die kirchliche Krisis im ausgehenden Mittelalter.

§ 50. Kirche und Leben.

Hefele CG. VI. VII. Schwab, Gerson 1858. P. Tschackert, Peter v. Ailli 1877. A. Dorner, Staat u. K. nach Occ. Stud. u. Krit. 1886, S. 672 ff. K. Müller, D. Kampf Ludw. d. Bay. mit der Kurie, 1879 f. J. Haller, Papsttum u. Kirchenreform I, 1903. P. Tschackert PRE. II, 427 ff. (Basel). B. Beß PRE. XI, 30 ff. (Konstanz). K. Hirsch, Die Ausbildung der konziliaren Theorien im 14. Jahrh. 1903. V. Hasak, Der christl. Glaube d. deutschen Volkes b. Schluß des MA. 1868. A. Lasson, Meister Eckhart 1868. R. Seeberg, H. Seuse, der Gottesfreund (Aus Rel. u. Gesch. I, 188 ff.). E. Krebs, Meister Dietrich 1908. G. V. Lechler, Wiclif u. die Vorgesch. d. Reformat. 2 Bde. 1873, dazu J. Loserth PRE. XXI, 225 ff. W. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik, 4 Bde. 1874 ff. H. Denifle im Archiv f. Lit. u KGesch. d. MA. II, 417 ff. E. Berger, Die Kulturaufgaben der Ref.[2] 1908. Seeberg DG. III[2], 512 ff. Loofs DG.[4] S. 621 ff. 602 ff. F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I, 1904.

1. Die Krisis in der Religion und Kirche des ausgehenden Mittelalters beruht auf der Diskrepanz der kirchlichen Theorie und Praxis zu den Bedürfnissen und Zielen der damals erreichten geistigen Entwicklungsstufe (Personalismus, Nationalismus, Kapitalismus, Sozialismus).

2. Demgemäß erging die Forderung nach einer Reformation, die Reformkonzilien (Pisa 1409, Konstanz 1414—17, Basel 1431—47).

3. Vorhergegangen war die Kritik des Papsttums durch Marsilius v. Padua (Defensor pacis) und Wilhelm Ockam (Octo quaestiones, Compend. errorum papae, Dialogus, Op. XC dierum, bei Goldast, Monarchia II). Kirche und Staat sind scharf auseinander zu halten. Nicht herrschen, sondern lehren und die Sakramente spenden soll das geistliche Amt. Die hierarchische Ordnung der Kirche hat nur historischen, aber nicht religiösen Sinn. Papst und Klerus sind fallibel.

Papa errare potest, aber *scriptura sacra errare non potest* (Dial. p. 843). In weltlichen Dingen untersteht der Klerus der weltlichen Obrigkeit. Die Laien *ita sunt de ecclesia sicut clerici.* — Die Autorität zur Begründung dieser Gedanken war das mit dem göttlichen Recht der Schrift übereinkommende *ius naturale* (resp. *ratio recta*).

4. Wiclif erklärte das Gesetz Christi für die allein maßgebende Autorität in Staat und Kirche. Die Geistlichkeit soll nicht herrschen, sondern die Kirche nach der *lex evangelica* leiten. Dazu soll die Obrigkeit sie anhalten. Eine biblisch normierte Theokratie ist das Ideal.

5. Die Veräußerlichung des kirchlichen Lebens (bes. im Bußsakrament) erhielt die kritische Stimmung und die innere Unruhe mit ihrer Sehnsucht nach Buße und nach Wundern wach. Andrerseits trug die Popularisierung der thomistischen Theologie durch die deutsche Mystik eine Vertiefung des religiösen Lebens in weitere Kreise. Hier wurden die Dogmen praktisch gemacht und dadurch vereinfacht und das ganze Christentum auf den Heilsweg und die Wiedergeburt konzentriert. (Dietrich v. Freiburg † nach 1310, Meister Eckhart † 1327, ed. Pfeiffer. J. Tauler † 1361, Predigten Basel 1521. H. Seuse † 1366, ed. Bihlmayer 1907. Theologia deutsch ed. Uhl 1912. Das Buch v. geistl. Armut ed. Denifle 1877. Ruusbroec † 1381, WW. Gent 1858 ff., Thomas v. Kempen, De imitatione Christi libri 4, ca. 1410 etc.). Der Weg der Nachfolge Christi, der durch die Askese zur ekstatischen Schauung führt, wird geschildert. Die drei Stufen sind: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Ihren Inhalt gibt Seuse an: *Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit.*

6. Auch die sozialen Mißstände riefen neue Gedanken hervor: die „evangelische Freiheit", die Anwendung des naturrechtlichen und kanonistischen Ideals des Kommunismus. *Communis omnis omnium possessio et omnium una libertas* (Ockam). Wiclif (de civili dominio ed. Poole 1885) lehrt, daß von Gotteswegen alle Güter den Gerechten oder Prädestinierten gehören. Aber: *vitam Christi et suorum apostolorum debemus quantum sufficimus imitari.* Das Husitentum versuchte diese Ideen zu realisieren.

§ 51. Duns Scotus.

J. Duns Scoti opp. ed. Wadding, 13 voll. 1639; Pariser Ausg., 1891 ff., 26 Bde. S. bes. den großen Sentenzenkommentar Opus Oxoniense genannt und die verkürzte Wiedergabe desselben in den Reportata Parisiensia. Vgl.

K. Werner, Duns Scot. 1881. R. Seeberg, Die Theol. des Duns Scotus 1900 und DG. III², 568 ff. P. Minges, Das Verhältnis zw. Glauben u. Wissen, Theol. u. Philos. b. D. Scot. 1908. J. Klein, Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scot. 1913.

1. Die Theologie des späteren Mittelalters ist positiv und negativ bedingt durch die Anschauungen des Joh. Duns Scotus († 1308). Er ging aus der Oxforder Schule (Robert Grosseteste, Adam Marsh) hervor.

2. Geschichtlich betrachtet ist Duns Vertreter und Fortbilder der älteren platonisch-augustinischen Theologie gegenüber dem Peripatetismus des Thomas (vgl. § 43, 4). Er ist strenger Realist, aber der Realismus empfängt eine besondere Färbung durch den Empirismus und die Hochschätzung der *haecceitas* als des eigentlichen Zwecks der Natur. Duns vertritt den Primat des Willens. Der Wille ist frei, indem *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate* (II dist. 25 § 22). Ferner charakterisiert ihn der streng wissenschaftliche kritische Sinn, dem aber entgegensteht der kirchliche Positivismus, der jede kirchliche Lehre als solche akzeptiert. Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, indem sie es mit einer bes. Offenbarung resp. der Kirchenlehre, d. h. mit kontingenten Taten und Ordnungen Gottes, zu tun hat. Sie hat also andere Prinzipien als die Metaphysik. In der Religion und Theologie handelt es sich um praktisches, nicht spekulatives Erkennen. Es ist eine *cognitio practica*, die es mit dem von Gott offenbarten *finis ultimus* und der dadurch bedingten *volitio recta* des Menschen zu tun hat. Soll es zu einer Gewißheit der transcendenten Glaubensobjekte kommen, so bedarf es der *fides infusa: ille habitus immediate inclinat in articulos fidei.*

3. Auch Duns bezeichnet Gott als *ens infinitum.* Aber der Hauptgedanke ist der, daß Gott der die Welt und ihr Werden beherrschende Wille ist. Dieser Wille ist absolut frei (*huius quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est,* I d. 8 q. 5, 24). Er hätte auch anderes wollen können (*potentia absoluta),* als er wirklich gewollt hat und daher will (*potentia ordinata).* Die absolute Kontingenz des göttlichen Wollens ermöglicht kontingente Erscheinungen in der Kreatur, die aber, von Gott her betrachtet, notwendig geschehen. Gottes Wille ist Liebe, d. h. Gott will sich als Zweck, er will zugleich alle, die zu ihm in Beziehung stehen sollen (Prädestination) und er will die näheren und ferneren Mittel zur Verwirklichung dieses Zweckes. Das praktische Verhältnis zur Menschheit läßt die Formel *dominatio — subiectio* erkennen.

4. Die Sünde ist lediglich *carentia iustitiae (originalis) debitae,*

nicht Concupiscenz. Eine physische Vererbung der Sünde ist undenkbar, die Verpflichtung Adams zur Gerechtigkeit erbt fort. — Duns hat die *immaculata conceptio* der Maria für passend erklärt, aber nur in hypothetischer Weise. Fast alle Theologen vor ihm haben die Erbsünde Marias angenommen.

5. Anselms Versöhnungslehre wird kritisch aufgelöst. Christi Passion ist wirksam zu unserer Erlösung, nur sofern Gott sie dazu bestimmt hat und also als wirksam akzeptieren will zur Verleihung der Gnade, d. h. zur Einsetzung der Sakramente. Das Tun und Leiden Christi hat andrerseits die Wirkung, daß es die Sünder zur Liebe und Dankbarkeit gegen Gott anregt (III d. 19. 20).

6. Den Habitus der *gratia creata* hat Duns scharf kritisiert. Er wird verflüchtigt zu einem *principium cooperans*, durch das die freie Handlung des Menschen ihre Richtung erhält und so Gott wohlgefällig wird. Der absoluten Freiheit des göttlichen Willens tritt für die praktische Anschauung die unbeschränkte Freiheit des menschlichen Willens entgegen.

7. Die Gnade wird den Menschen mitgeteilt durch die Sakramente. Diese sind an sich Symbole, aber Gott begleitet sie durch eine direkte Einwirkung auf die Seele (vgl. § 48, 3). Über die Abendmahlslehre s. § 48, 8 b. d.

8. Der Vorgang der *iustificatio* vollzieht sich im Bußsakrament. Die *attritio* begründet ein *meritum de congruo*. Das belohnt Gott durch die ideelle Veränderung der Sündenvergebung und die reale Veränderung der Gnadeneingießung (vgl. auch § 48, 9 d): *prius natura deus remittit offensam quam dat ei gratiam*, umgekehrt Thomas s. § 47, 4.

9. Von Duns Scotus lernten die folgenden Generationen nicht nur Kritik und Skepsis, sondern auch den kirchlichen Positivismus; nicht nur den Pelagianismus der Sünden- und Freiheitslehre, sondern auch den absoluten göttlichen Willen. Der hellenische Intellektualismus ist von Duns durch den Voluntarismus ersetzt. Das griff auf Augustin zurück und bahnte die Neuzeit an. Die Verquickung von philosophischem und religiösem Erkennen ist im Prinzip aufgehoben. Das hat aber zur Folge, daß die einheitliche, die Kirchenlehre mit dem aristotelischen Welterkennen kombinierende, Weltanschauung des Thomas auseinanderfällt.

§ 52. **Die theologische Arbeit der ausgehenden Scholastik.**

K. Werner, Die nachscot. Scholastik, 1883. Ders., Der Endausgang der mittelalt. Schol., 1887. C. Prantl, Gesch. d. Logik III (1867), S. 327 ff.

Eine kurze Übersicht über die Spätscholastik bei R. Seeberg PRE. XVII, 724 ff. Über Ockam s. R. Seeberg PRE. XIV, 260 ff. H. Siebeck, Occ. Erk.lehre, Archiv f. Gesch. d. Philos., 1897, S. 317 ff. Über Biel s. F. X. Linsenmann in theol. Quartalschr. 1865. Über Thomas Netter s. R. Seeberg PRE. XIII, 749 ff. C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 1841/2. A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I², 129 ff. Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregat. u. Staupitz, 1879. O. Clemen, Joh. Pupper v. Goch, 1896. M. van Rhijn, Wessel Gansfort 1917. Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des MA. (Leipziger Progr.) 1897. H. Hermelink, Die theol. Fak. in Tübingen vor d. Ref. 1906. Seeberg DG. III², 592 ff.

1. Folgende Gruppen und Schulen sind zu unterscheiden: a) Die Nominalisten: Wilhelm von Ockam † 1349: Super quatuor libros Sententiarum und Centilogium theologic. Lyon 1495; Quodlibeta und De sacr. altaris Straßburg 1491. Adam Goddam, Rob. Holkot, Johann Buridan, Petrus d'Ailli († 1420), Gabriel Biel † 1495: Collectorium sive epitoma in Sent. ll. 4, Tüb. 1501, Expositio canonis missae Basel 1510. — b) Daneben bestanden die älteren Schulen fort, so die Thomisten: Petrus de Palude † 1342, Durandus de St. Portiano † 1334: In IV libros mag. Sent. Paris 1508, mit starker Hinneigung zum Nominalismus. Joh. Capreolus (princeps Thomistarum † 1444): Defensionum theol. div. doctoris Thomae ll. 4, (Turin 1901—4), leitet die thomistische Reaktion des 15. Jahrhunderts ein. Dioysius Rickel genannt Carthusianus († 1471) hat in seinem Sentenzenkommentar (Bd. 19 ff. der neuen Ausgabe seiner Opera 1896 ff.) eine ähnliche, aber thomistisch gefärbte Zusammenfassung der Lehre geboten, wie sie später mehr von nominalistisch-scotistischem Standpunkt her Biel verfaßte. Thomas del Vio oder Cajetan († 1534), Silvester Ferrariensis († 1528). — Die scotistische Lehre vertraten Franciscus Mayronis († 1325), dann später Wilhelm Vorillon († 1464), Franciscus Lychetus, Stephan Brulefer († ca. 1496). — c) Mystische und averroistische Ideen bei Petrus Aureoli († ca. 1322), Joh. v. Baconthorp († 1346), Joh. de Janduno, die Paduaner Schule. — d) Die Augustinereremiten (Aegidius Romanus † 1316, Thomas v. Straßburg † 1357, Gregor v. Rimini † 1358). Dieser hat die augustinische Gnadenlehre mit dem Nominalismus verbunden (Lectura in I. et II. librum Sent., Paris 1482). — e) Strenge Augustinianer: Thomas v. Bradwardina † 1349: De causa dei c. Pelagium, London 1618. Joh. Gerson † 1429; die sogen. Vorreformatoren: Joh. Wiclif † 1384, Joh. Hus † 1415, Joh. Pupper v. Goch † nach 1475, J. Ruchrath v. Wesel

† 1481, Joh. Wessel † 1489 etc. Wiclifs Hauptgegner Thomas Netter († 1431, Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae cath. 3 Bde Venet 1571) versucht die Autorität der Kirche und die Sakramentslehre auf biblischem und patristischem Weg zu erweisen. — Es ist weiter zu untersuchen, in welcher Richtung die bezeichneten Schulen zur Fortbildung der kirchlichen Lehre wirksam wurden.

2. Der Nominalismus oder Terminismus übernahm zunächst die geistige Führung. Die Erkenntnis entsteht aus der unmittelbaren Erfahrung und dem sie aktiv zu mentalen Zeichen oder Begriffen *(conceptus, termini)* umbildenden Intellekt. Diese sind der Gegenstand der Wissenschaft. Die Universalien sind demnach subjektive Gebilde *(ficta)* des Geistes, die dieser, aber auf Grund des Eindruckes der Objekte mit Notwendigkeit, herstellt. *Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo* (d. h. dem gegenständlichen Sein), *quale illud fingitur in esse obiectivo* (d. h. dem vorgestellten Sein). So Ockam. Hieraus ergab sich eine ungemessene Skepsis und Kritik der Kirchenlehre gegenüber. Als natürliche Erkenntnis betrachtet sind die Dogmen *fallacia fidei.* Aber trotzdem wird die Kirchenlehre als gültig anerkannt: *haec est mea fides, quoniam est catholica fides; quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo* (Ock. de sacr. alt. 1). Die einzelnen Lehren werden angenommen durch die *fides infusa.* Ihr Inhalt ist: *omne revelatum a deo est verum sicut revelatur esse verum.* Durch diese innere Voraussetzung werden die Erkenntnisse der *fides acquisita* erst zu Glaubensakten. Auch der Theologe läßt es jetzt an der *fides implicita* genug sein, dagegen § 43, 5 c.

3. Auf allen Seiten wird die Autorität der Schrift energisch in den Vordergrund geschoben. *Christianus de necessitate salutis non tenetur ad credendum nec credere quod nec in biblia continetur nec ex solis contentis in biblia potest consequentia necessaria et manifesta inferri* (Ock. dial. p. 411). *Maioris auctoritatis est assertio scripturae canonicae quam assertio ecclesiae christianae* (d'Ailli). Zur Begründung dieser kirchenrechtlichen Autorität der Schrift wird die Inspiration stark betont. Biel: *scriptura autem canonica, utrumque videl. testamentum spiritu sancto dictante et inspirante scripta creditur.* Ebenso d'Ailli: *omnes scripturae canonicae sint ab eodem autore infallibili sc. a deo revelatae.* Aber praktisch blieb man doch bei der Gleichstellung der Schrift- und Kirchenlehre.

4. Der Glaube ist die Anerkennung der von den drei altkirch-

lichen Symbolen zusammengefaßten Lehre. *Fides est notitia adhaesiva certa et firma veritatis ad religionem pertinentis per revelationem accepta*, und: *credere est actus intellectus vere assentientis, procedens ex voluntatis imperio* (Biel, vgl. § 43. 5 c). Die Heilsgewißheit ist Sache der Hoffnung oder *fiducia*, daß Gottes Gnade unendlich ist und die menschlichen Verdienste nicht unbelohnt lassen wird (Biel).

5. Die Nominalisten stehen in fast allen Punkten der theologischen Lehre unter den Anregungen des Duns Scotus. Die strenge Orientierung an der Erkenntnislehre, die Betonung des positiven irrationalen Charakters der Religion und die Scheidung von Theologie und Philosophie, die Kritik, der Voluntarismus sowie der kirchliche Positivismus weisen auf Duns zurück.

6. In der Lehre von der Sünde und Freiheit folgten die Nominalisten Duns. Die Erbsünde ist *originalis iustitiae privatio debitae inesse* (Biel). Die Sünde besteht nur in einzelnen bösen Akten. Die natürliche Willensfreiheit bleibt trotz der Sünde durchaus intakt: *rectitudo naturalis voluntatis eius scil. libertas non corrumpitur per peccatum, illa enim est realiter ipsa voluntas nec ab ea separabilis* (Biel II d. 30 q. 1 a. 3 dub. 4) und *per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima* (Ock.). Aber die Zeugungslust der Eltern infiziert irgendwie die Kinder (Biel).

7. Das Heil gründet in der göttlichen Prädestination. Christi Verdienst empfängt Geltung durch die *acceptio divina*. Die Gnade ist Mitteilung einer *qualitas absoluta*, aber *gratia non est substantialis sed accidentalis forma animae infusa* (Biel II d. 26 a. 2 concl. 2). Zum Empfang der Gnade bedarf es unsrerseits eines *meritum de congruo*. Daher: *licet Christi passio sit principale meritum, propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, numquam tamen est sola et totalis causa meritoria. Patet, quia semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam* (Biel III d. 19 a. 4 concl. 5, vgl. oben § 39, 4). Anselm wird nach Duns widerlegt. Christus regt uns einerseits zur Liebe an, andrerseits verdient er durch das *meritum* seines Gehorsams, daß Gott die Medizin der Sakramente einsetzt.

8. Während die Nominalisten die Forderung einer mit eigenen Kräften zu erzeugenden *contritio* erheben (§ 48, 9 d), bestand in der Praxis auch der Attritionismus fort: *talis attritio in vulgari non potest melius exprimi quam „galgenrew“* (Joh. v. Paltz, Coelifodina Lips. 1510). Die Absolution steigert sie durch die Eingießung der *gratia gratum*

faciens zur *contritio*. Durch diese wird die Sünde zerstört, indem der Mensch die Liebe oder die Kraft zum Guten empfängt. Mit dieser Gerechtmachung erhält der Sünder die Sündenvergebung. Dies beides ist die Justifikation. Als göttliche *mutatio sine motu* angesehen: *fit iustificatio in instanti;* als *motus ad iustitiam* vollzieht sie sich *successive* (Paltz). — Der Gerechtfertigte tut gute Werke, und zwar sind diese jetzt *merita de condigno*, während das *facere quod in se est* vor Empfang der Gnade als *meritum de congruo* bezeichnet wird, vgl. § 47, 2. — Der Ablaß, der jetzt offiziell auf die Verstorbenen ausgedehnt wird, befreit, unter Voraussetzung der Absolution von der ewigen Strafe, von der zeitlichen Strafe resp. den satisfaktorischen Werken. Theoretisch gilt der Ablaß nur für *contriti et confessi*, doch erhielt sich die irreführende Formel *absolutia a poena et culpa* (Jubiläumsablaß seit 1300) in der Praxis.

9. In der Abendmahlslehre wird die Consubstantiationstheorie in immer weiteren Kreisen anerkannt. Ockam nennt sie: *multum rationabilis, nec contrarium illius habetur in canone bibliae, nec includit aliquam contradictionem, corpus Christi plus coexistere substantiae panis quam eius accidentibus, nec repugnat rationi* (Quodlib. IV, 35). Trotzdem will er bei der Transsubstantiation stehen bleiben. Nachdrücklich vertrat auch d'Ailli jene Theorie: *quia valde possibile est, substantiam panis coexistere substantiae corporis. Ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae, immo est facilior ad intelligendum et rationabilior* (Sent. IV q. 6 E). — Hinsichtlich der Frage nach der Art der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl (vgl. § 48, 8 d) lehrte Ockam, daß ein Ding, ohne substanziell verändert zu werden, doch quantitätlos werden könne. Wie die Seele den Teilen des Leibes gegenwärtig ist, so Christi Leib auf vielen Altären. Der Leib korrespondiert als quantitätlos nicht den einzelnen Raumteilen. Also: *corpus Christi potest esse ubique, sicut deus est ubique*. Doch existiert an sich der Leib im Himmel an einem Ort.

10. Die Steigerung der dialektischen Kunst zur Haarspalterei, die Unfruchtbarkeit der Negation gegenüber dem kirchlichen Positivismus, ebenso wie die positiven Gegenströmungen der Zeit ließen die Scholastik immermehr in Mißkredit geraten.

§ 53. Augustinische Strömungen.

S. die Lit. zu § 52 — dazu K. Werner, Der Augustinismus in der Scholastik des späteren MA. 1883. Über Bradwardina s. Seeberg PRE. III,

350 ff. S. Hahn, Thom. Bradwardinus u. seine Lehre v. d. menschl. Willensfreiheit 1906. — Loofs DG. § 72. Seeberg DG. III², 648 ff., 669 ff. u. Begriff der Kirche I (1884), 65 ff. J. Gottschick, Ztschr. f. KG. 1886. F. Wiegand, De ecclesiae notione quid Wiclif docuerit 1891.

1. Es handelt sich um die § 52, 1 e erwähnte Gruppe von Theologen. Augustin und auch die deutsche Mystik wirken in diesen Kreisen und halten die Forderung nach einer praktischen kirchlichen Theologie aufrecht.

2. Die katholische Gnadenlehre wird zwar nicht aufgegeben, wohl aber dem Pelagianismus der Späteren gegenüber vertieft. So vor allem Bradwardina († 1349), der gegen sein Zeitalter die Anklage auf Pelagianismus schleuderte und die Prädestinationslehre kräftig erneuerte. Die Prädestination ist *praeordinatio voluntatis divinae circa creaturam rationalem*, und zwar als *gemina praedestinatio*. An ihr haben alle Gnadengaben ihren Grund: *praedestinationis effectus sunt collatio gratiae in praesenti, iustificatio a peccato, bona merita, finalis perseverantia.* Die Gnade ist ein *habitus animae a deo gratis infusus.* Nach Gregor v. Rimini († 1358) besteht die Erbsünde nicht in der *carentia iustitiae originalis, sed ipsam concupiscentiam esse originale peccatum*, sie ist eine *realis qualitas* in der Seele (in Sent. II d. 30—33 q. 2 a. 2). Der Sünder kann nicht durch eine *generalis influentia dei* sich selbst *de congruo* die *prima gratia* verdienen. Das wäre Pelagianismus. Die Gnade ist *dei speciale adiutorium ad bene operandum* (II d 26—28 q. 1 a. 1—3). Die alleinige Ursache des Heils ist die Prädestination, die das *vocare et iustificare* in sich faßt (I d. 40 et 41 q. 1 a. 1. 2).

3. Auch Wiclif († 1384) machte den Prädestinationsgedanken zu einem wirksamen Lehrfaktor. Gottes Wille bestimmt alles, also auch *gloria* und *poena: Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum, et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui praesciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati* (Trial. p. 122). Doch soll das die Freiheit nicht ausschließen: *deus autem non potest velle me mereri vel demereri, nisi etiam ego velim.* Die Gnade wird in bekannter Weise als *gratia increata* und *gratia creata* gedacht. Letztere als *bona qualitas* ist die Bedingung für die *acceptatio, qua deus acceptat hominem.* Da Gott alles Handeln wirkt, so sind unsere Verdienste nur *merita de congruo.*

4. So wenig als einer dieser Männer haben die übrigen sog. „Vorreformatoren" den katholischen Gnadenbegriff überwunden. Wessel

z. B. sagt: *nihil aliud est peccata tolli quam iustificantem caritatem habere, quam qui non habet, in peccato manet. Ut ergo peccata tollat, oportet iustitiam infundere* (Opp. 1614, p. 466). — Nicht die Erkenntnis der Art der Gnade, sondern die Empfindung von ihrer Kraft und Notwendigkeit ist das Bedeutsame.

5. Von hier aus wurden auch die Buße und der Ablaß scharf angegriffen. Wiclif leugnet die Notwendigkeit der Beichte und verwirft den Ablaß. Joh. v. Wesel hält die Ablässe für *piae fraudes.* Wessel meint, da Gott allein die *contritio* wirke und die Sünden vergebe, sei es nichts mit der judiciellen Absolution der Priester; die zeitlichen Strafen würde Gott selbst vergeben, oder er will, daß sie bleiben. Das ganze Sakrament wird also angefochten.

6. In der Abendmahlslehre hat Wiclif die Transsubstantiation verworfen (De eucharistia ed. Loserth 1892): *Credunt paganis deterius, quod hostia illa consecrata sit deus illorum.* Er selbst folgt Augustin, die Einsetzungsworte *tropice* und *figurative* deutend. Die Gegenwart des Leibes Christi ist also auf die Erinnerung zu beziehen. *Non quod panis destruitur, sed quod significat corpus domini ibi praesens in sacramento. Quod corpus Christi est ibi virtualiter et in signo, non corpus Christi ut est in caelo, sed signum eius vicarium.* — Bei Wessel steht neben der Gegenwart Christi, der *corporaliter cominus esse voluit desiderantibus*, auch der Fortbestand des Brotes fest.

7. Schließlich ist es der Kirchenbegriff, der in antihierarchischer Tendenz in diesen Kreisen umgearbeitet wurde. Wiclif (De ecclesia ed. Loserth, vgl. Hus De eccl.) definiert die Kirche als *congregatio omnium praedestinatorum.* In diesem Sinn umfaßt sie Menschen aller Zeiten und Räume und ist Glaubensobjekt. Von hier aus ließ sich dann die Hierarchie ebenso scharf kritisieren, wie durch die Anwendung des anderen Grundgedankens Wiclifs, des Gesetzes Christi samt der *imitatio Christi* (vgl. § 50, 4). Wesel erklärt die hierarchische Ordnung für *a gentilitate sumpta et Christi verbo vetita.* Wessel wendet die Vertragstheorie auf die Kirche an, die schlechten Prälaten seien abzusetzen. Das Wesen der Kirche verwirklicht sich in der *communio sanctorum.* — Der Fortschritt der Definition *congregatio praedestinatorum* über die landläufige: *congregatio fidelium* (s. § 49, 2 a) besteht in der Erkenntnis des geistlichen Wesens der Kirche.

§ 54. Renaissance und Humanismus.

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Ital. 4. A., 1885. L. Geiger, Renaiss. u. Humanism. 1882. G. Voigt, Die Wiederbelebg. des klass. Altert. 2 Bde. 2. A. 1880 f. F. Lezius, Zur Char. d. rel. Standpunktes d. Erasm. 1895. Kampschulte, Die Univ. Erfurt in ihrem Verh. z. Humanism. u. z. Ref. 2 Bde. 1858. H. Hermelink, Die rel. Reformbestrebungen d. deutschen Humanism. 1907.

1. Zu der Skepsis der Theologie und dem Individualismus der Frommen trat, die Krisis steigernd, die Wiedererweckung des klassischen Altertums. Besonders in Italien machte die Antike der Kirche die Führung der Geister streitig.

2. In England und Deutschland nahm der Humanismus vielfach religiöse Färbung an (J. Colet † 1519, Th. Morus † 1535, Faber Stapulensis † 1537, Reuchlin † 1522, Erasmus † 1536). Historische Kritik (Lorenzo Valla über das Apostolikum, den Areopagiten, die Donatio Constantini), der Spott über die Geschmacklosigkeit der *scholastica dogmata*, der Rückgang zu den Quellen (Erasmus ediert das N. T. und viele Kirchenväter) verband sich mit der Forderung praktischer Frömmigkeit. Gegen das scholastische Dogma berief man sich auf die Lehre Jesu und die *imitatio Christi. Haec tibi sit . . regula, ut totius vitae tuae Christum velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas. Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit . . . Ad Christum tendit qui ad solam virtutem fertur* (Erasmus).

3. a) Das Resultat der Entwicklung ist deutlich. Der großartige Versuch der Kirche und der Scholastik, Religion und öffentliches Leben, Dogma und Philosophie zu einem System zu vereinigen, ist gescheitert. Das kirchliche System, dessen Recht die Scholastik bewies, genügte den frei, „modern“ gewordenen Individuen nicht mehr. Der germanische Geist hat die romanischen Formen des mittelalterlichen Kirchentums gesprengt. Der Augustinismus Gregors des Großen hatte den echten Augustin immer mehr verdunkelt, bis dieser aus seinen Hüllen wieder befreit wurde. — b) Aber die Entwicklung hat doch auch positiv bedeutsame Elemente zurückgelassen: die immer schärfer zugespitzte Erkenntnis: Schrift, nicht Tradition; die Konservierung und Verarbeitung des altkirchlichen Dogmas; das Verständnis des positiven und praktischen Charakters der Religion; den Individualismus und

Voluntarismus: die Einsicht, daß Gott waltender Herr und geistiger Wille ist. — c) Aber der Knotenpunkt der Entwicklung, an dem man angelangt war, bedeutet nicht nur den Abschluß der mittelalterlichen, sondern auch der altkirchlichen Geistesentwicklung. Von den Anfängen der Dogmengeschichte an war jene griechische Seelenstellung maßgebend, die den Glauben als die Anschauung der Überwelt, als *συγκατάθεσις* und *assensus* — darüber hinaus liegt die *Contemplatio* — auffaßte, und die die Liebe auf innerweltliche Ziele hinrichtete: der Punkt der Entwicklung ist erreicht, wo diese zurückbiegt in die urchristliche Stellung zu Gott und der Welt. Als Vorbereitung hierauf erscheint dem Rückblick die Gedankenarbeit Augustins und des Duns Scotus.

Dritter Teil.

Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixierung des Katholizismus.

Erster Abschnitt.

Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffes.

Erstes Kapitel.

Die Lehre Luthers.

§ 55. Luthers dogmengeschichtliche Stellung.

Luthers Werke sind in der Weimarer Ausg., (= W), ferner nach der Erlanger Ausg. (deutsche Werke = E) und zwar 1. Aufl., zitiert: Br. = Luthers Briefwechsel ed. Enders 14 Bde. 1884 ff. P. Drews, Disputationen Dr. M. Luthers 1895 (= Di). Vgl. G. v. Below, Die Ursachen der Ref. 1917. J. Köstlin, M. Luther 2 Bde.[5] 1903. Th. Kolde, M. L. 2 Bde. 1883 ff. A. Hausrath, L. Leben 1904. O. Scheel, M. Luther 1916. 17. H. Hermelink, Reformation u. Gegenreformation (Krüger KG. III) 1911. J. Köstlin, Luthers Theologie 2 Bde.[2] 1901. Th. Harnack, L's Theol, 1862—86. S. Lommatzsch, L's Lehre v. eth. rel. Standp. aus 1879. Th. Brieger, Luther u. wir 1916. H. Böhmer, Luther im Licht der neueren Forschung[4] 1917. K. Holl, Was verstand L. unter Religion? 1917. Loofs DG.[4], 684 ff. Harnack DG. III[4], 808 ff., vgl. R. Kübel, Neue kirchl. Ztschr. 1891, 13 ff. Seeberg DG. IV 1[2]. W. Walther, Das Erbe der Reformation 3 Hefte 1903 ff. W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz f. Luthers Leben u. Lehre 1908. Denifle-Weiss, Luther u. Luthertum in der ersten Entwicklung 3 Bde. 1904 ff. O. Ritschl, DG. des Protestantismus I. II 1909/12.

1. In Luther kommt die Kritik des deutschen Geistes an dem romanischen System zum Abschluß. Luther hat unter der Leitung des paulinischen Geistes den reinsten Ausdruck für das deutsche Verständnis des Christentums als Erlösungsreligion gefunden. Dabei sind mit ebenso großer Sicherheit der lateinische Legalismus und der griechische Intellektualismus überwunden, wie gegenüber den spiritualistischen und rationalisierenden Tendenzen der Zeit der geschichtliche Zusammenhang mit der Vergangenheit innerlich behauptet ist.

2. Den Anstoß zu einer eigenartigen religiösen Erfahrung hat Luther an dem Bußsakramente empfangen. Indem Luther die *contritio* suchte, ist er in der *attritio* stecken geblieben (§ 52, 8) und hat

an der Seligkeit verzweifelt. Der Hinweis auf das *sperare* und die in Christus offenbare göttliche Güte half ihm. Im Gegensatz zu der im Bußsakrament beschlossenen katholischen Heilsordnung hat er dann den evangelischen Heilsweg gefunden. Seine Theologie ist in diesem Rahmen zu verstehen. Das sagt schon Melanchthon (Corp. Ref. XI, 728): *Lutherus veram et necessariam doctrinam patefecit, fuisse enim tenebras in doctrina de poenitentia densissimas, manifestum est. His discussis ostendit, quae sit vera poenitentia.* Das Werk Luthers hat dem Problem der abendländischen Dogmengeschichte, der *salus animarum* (§ 15), gegolten, und es hat sich auf die Grundmotive der abendländischen Dogmengeschichte, die Buße und die Kirche, gerichtet (vgl. § 14. 36).

3. Als Theologe ging Luther von dem Nominalismus aus. Seine scharfe Kritik der Scholastik richtet sich nicht gegen die Form, auch nicht gegen die altkirchliche Lehre, sondern gegen die Verkehrung des Heilsweges (Freiheit, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Werke, Verdienst). Daher ist die Scholastik *carnifex illa theologistria.* Der scholastische Begriffsapparat behielt seine Bedeutung für Luthers Denken.

§ 56. Luthers Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt.

Die Psalmenerklärungen, sowie die Schrift über die Bußpsalmen, die Predigten und Traktate bis 1517 in der Weim. Ausg. Bd. 1. 3. 4. J. Ficker, Anfänge der ref. Bibelauslegung (Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16) 2 Tle. 1908 (= Rö). Vgl. A. W. Dieckhoff, L.'s Lehre in ihrer ersten Gestalt 1887. F. Kropatscheck, Die natürl. Kräfte d. Menschen in Luth. vorref. Theol. 1898. W. Braun, Die Bedeutung d. Concup. etc. 1908. A. W. Hunzinger, Lutherstudien I, II. 1906. K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in L.'s Vorlesg üb. d. Römerbr. in Ztschr. f. Th. u. K. 1910, 245 ff. Seeberg DG. IV. 1. 80 ff.

1. Die Hochschätzung der heiligen Schrift in dieser Zeit greift nicht über das im späteren Mittelalter Übliche hinaus. Luther hat sich vom Studium der nominalistischen Scholastik herkommend die Impulse Augustins und der deutschen Mystik mit persönlichem Heilsinteresse angeeignet und sie dann an der Hand des Paulus allmählich umgebildet. Dadurch wurde sein Interesse konzentriert auf das Verständnis von Sünde, Gnade und Rechtfertigung. Von Augustin überkam Luther die genaue Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz demütigt und zerschlägt, aber kann nicht Glaube und Liebe hervorrufen, das Evangelium ist Kraft und Trost, nicht ohne daß es das Gesetz vertieft und den Sünder unterdrückt. *Humilitate et fide opus est* (Rö 2, 57).

2. Die Erbsünde ist nicht nur *carentia iustitiae originalis*, sondern als das *peccatum radicale* ist sie *universa ipsa concupiscentia* (Rö 2, 143 f., vgl. § 45, 2; 53, 2) oder selbstsüchtiger Eigenwille und Unglaube. Der Sünder kann ohne die Gnade keinerlei verdienstliche Werke leisten, da die Sünde *ipsa corruptio naturae* ist und *experimur omnes invincibilem esse concupiscentiam penitus* (W 1, 35). Mit Recht lehre Augustin *servum potius quam liberum arbitrium* (Rö 2, 212). Gott imputiert den Menschen diese Concupiscenz zu Schuld und Strafe.

3. Christi Gottheit lehrt Luther in der Erfahrung des barmherzigen Willens Christi ergreifen. *Christum deum confiteri est omnia bona ab ipso accepta reddere et in eum referre . . ., omnia bona ab ipso sperare et in nullam creaturam confidere* (W. 1, 123. 140). Seine Gottheit ist *ein gnediger wille zu erbarmen und helffen* (1, 203). *Misereri arguit eum esse deum et distinguit ab aliis, qui non possunt misereri, cum sint miseri. Igitur qui miseretur et bonus est, deus est* (4, 248). Die Gottheit Christi ist verborgen in dem Menschen Jesus. Nirgend anders kann aber Gott zum Heil erkannt werden als in Christi Menschheit. *Omnis ascensus ad cognitionem dei est periculosus praeter eum, qui est per humilitatem Christi, quia haec est scala Iacob. — — Quare ad desperationis baratrum festinat qui per seipsum ad divinitatis cognitionem properat. — — In aliis operibus cognoscitur deus secundum magnitudinem potentiae, sapientiae et iustitiae et videntur ibi opera eius terribilia nimis; hic autem videtur eius suavissima misericordia et charitas, ut sic cum fiducia possint sustineri opera potentiae et sapientiae suae* (4, 647 f.).

4. Der Christ wird im Glauben der Erlösung durch Christus inne. a) Der Christus, dessen göttliche Kraft er empfindet, macht Wohnung in ihm und bewegt seinen Willen zu dem neuen Leben des Glaubens und der Liebe. *Et ita vere fit, ut vita Christi in suo fideli non quiescat, quia nec ipsa quievit, sed semper vivit et agit . . .; non vivimus, loquimur, agimus nos, sed vivit et agit et loquitur in nobis Christus, quia quod agimus et loquimur ipso intus agente et movente efficitur* (4, 645). b) Derselbe Christus wird durch seine Gesetzeserfüllung und sein Leiden und Sterben *satisfactio sufficientissima* zur Erwirkung der Sündenvergebung: *Tu domine Iesu es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras . . . Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies* (Br 1, 29).

5. Die Gnade ist *favor dei* als wirksamer göttlicher Geist. Sie wirkt

die *vivificatio* und *iustificatio*. Die *iustificatio* ist die allmähliche innere Erneuerung des Menschen. Der Geist erneuert den Menschen innerlich, der Mensch verhält sich demgegenüber absolut passiv (Rö 2, 206). *Infusio est interior illuminatio mentis et inflammatio voluntatis . . ; haec est necessaria pro concupiscentiae exstirpatione, usque dum perfecte exstirpetur* (W 1, 66), sie bringt den *guten willen strack zu got gerichtet, allein got suchend* (1, 191) und gießt die Liebe ein (1, 115), besonders aber den Glauben. Das Christenleben *steet meer ynn nemen von got dan in geben, meer in begeren dan yn haben,. meer in frum werden dann ynn frum sein* (1, 212). Der Glaube ist die vom Geist gewirkte persönliche Erfahrung von der Gnade: *ut spiritus faciat te hoc credere, quia per ipsum peccata tibi donantur* (Rö 2, 198). Er ist aber auch die **demütige** Unterwerfung unter Gott, die sich jedes seiner Worte gesagt sein läßt (Rö 2, 89 f.). Nun bleibt aber die *concupiscentia* auch in dem gläubigen Menschen als Sünde wirksam; aber der Sünder, der glaubt, ist *iustus ex reputatione et promissione dei certa*, wiewohl er in Wirklichkeit nur ein *initium iustitiae* hat (Rö 2, 108). *Iustitia dei non ea debet accipi, qua ipse iustus est, sed qua nos ex ipso iustificamur* (Rö 2, 98). Diese von Christus in die Seele eingeführte Gerechtigkeit bewirkt ein allmähliches reales Gerecht**werden**, aber zugleich gibt sie als ein neues Prinzip dem Menschen das Bewußtsein vor Gott gerecht zu **sein**. Um der realen Gerechtmachung Christi willen findet eine *non-imputatio* der Sünde statt, *sed ex sola dei reputatione iusti sumus*. Also: *re vera peccatores, sed reputatione miserentis dei iusti . . ., peccatores in re, iusti autem in spe* (Rö 2, 113. 104 f.). *Tali enim non imputat peccatum, quia reputat ei iustitiam* (W. 3, 175). In diesem Zusammenhang kommt der Glaube in Betracht als *spes* oder *fiducia* (vgl. § 47, 5; 52, 4), aber diese gründet sich nur auf Christi Wirken, nicht auf des Menschen Verdienste. — Also: Christus wohnt in uns, ein neues Leben zusammen mit dem Bewußtsein der Sündenvergebung anregend. *Iustitia enim dei est, quando iusti sumus ex deo iustificante et imputante* (1, 84).

6. Im übrigen ist Luther in dieser Zeit, trotz mancher kritischer Äußerung, noch ganz konservativ (Heilige, Transsubstantiation, Meßopfer, sieben Sakramente, Autorität der Kirche etc.). Die Gedanken von der Sünde, Gesetz und Evangelium, Christus, Glauben, Rechtfertigung sind das Neue. Es ergab sich ihm aus der Erkenntnis der evangelischen Buße. Die Grundlinien seiner Auffassung hat Luther jetzt schon gezogen.

§ 57. Das neue Verständnis des Evangeliums aus dem Gesichtspunkt der evangelischen Bufse (Glauben, Werke, Gesetz, Evangelium, Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Versöhnung).

A. W. Dieckhoff, Der Ablaßstreit 1886. E. Bratke, Luthers 95 Thesen 1884. W. Köhler, Luthers 95 Thesen samt s. Resolutionen u. den Gegenschriften 1903. Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses (Lpz. Programm) 1897 u. PRE. IX, 76 ff. W. Herrmann, Die Buße d. ev. Christen in Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, 28 ff. R. A. Lipsius, L. Lehre v. d. Buße 1892. A. Galley, Die Bußlehre Luthers 1900. F. Kattenbusch, L. Lehre v. unfreien Willen 1875. K. Zickendraht, Der Streit zw. Erasm. u. L. 1909. J. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasm. u. L. 1906. Erasmus Schrift De lib. arbitr. ed. v. Walter 1910. K. Thieme, Die sittl. Triebkraft des Glaubens 1895. Seeberg DG. IV. 1². 126 ff. Loofs DG.⁴ S. 714 ff.

1. In den 95 Thesen (1517) hat Luther das römische Bußsakrament und den Ablaß zwar im Prinzip anerkannt, doch erstrecke sich die Bußgewalt des Papstes nur auf die *poenae canonicae*. Dazu hat Luther die Mißbräuche des Ablaßwesens scharf angegriffen, als wenn man sich die Heilssicherheit erkaufen könne. Sodann hat er die Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, daß, da das ganze Leben der Gläubigen eine Buße im Sinne der *vera poenitentia interior* sein soll, die *carnis mortificationes* nicht zu fliehen, sondern zu suchen, d. h. dem Ablaß vorzuziehen sind. Dieser ist nicht nötig, sondern gefährlich. Die Hierarchie kann nur die *declaratio* der Sündenvergebung, nicht diese selbst vollziehen. *Quilibet christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa etiam sine litteris veniarum sibi debitam.*

2. Von diesen Anschauungen her ist das Bußsakrament aufgelöst worden. Luther kommt zu folgenden Gedanken: a) die Buße ist wesentlich *contritio*. Nicht durch *timor poenae* — dadurch kommt man zur Attrition —, sondern durch die Liebe zum Guten entsteht die *contritio*. Das gilt von der aus Glaube und Liebe hervorgehenden Christenbuße (*habitualis poenitentia*). Dazu kommt noch die Einwirkung des Gesetzes, zumal bei der Anfangsreue. *Concedo, quod lex, recordatio peccatorum, intuitus poenarum possunt terrere peccatorem, sed nunquam faciunt poenitentem* (W 2, 362). Daher: *Habita caritate simul moveri hominem ad timorem dei et sic incipi poenitentiam a timore in caritate* (W 2, 362). Es kommt also auf die Contrition an. b) Die Beichte wird als kirchliche Satzung erkannt, aber die freie Privatbeichte empfohlen. Der Glaube (an das Wort in der Absolution) ist

das zweite Hauptstück. *Remissa esse peccata, si credis remissa* (W 1, 631). c) Die Werksatisfaktion kann ebensowenig wie der Ablaß aus der Schrift erwiesen werden. Aber: *deus mutat poenam aeternam in temporalem scil. crucis portandae* (W 2, 161). — Das Bußsakrament ist „erdichteter Tand" (E 9, 299). Es bleibt die Christenbuße, die aus Contrition, Glauben und Werken besteht.

3. Das Wesen der Sünde besteht einerseits im Unglauben: *Und ist also kurz und dürre in diess Wort Sünde beschlossen was man lebt und thut ohn und ausser dem Glauben an Christum* (E 12, 111). Dazu kommt andrerseits die *concupiscentia: non est quiescens qualitas, sed inquietum malum* (Di 60). Gegen Pelagius wird mit Augustin die Erbsünde gelehrt als die *rechte Hauptsünd* (E 10, 305), *corruptio naturae, radicale fermentum. Darum wie der Zeug in Vater und Mutter verderbet ist, also bleibet er auch in den Kindern* (E 11, 246). Die menschliche Natur ist *eine böse geneigte Natur* (E 7, 289), *verderbte Natur* (E 9, 234); das zeigt sich in Blindheit, Ungehorsam, Begierde, vor allem aber im Unglauben: *Die Hauptgerechtigkeit ist der Glaube, wiederum die Hauptbosheit ist der Unglaube* (12, 178). Aber der Mensch bleibt trotzdem zu nützlichen Werken in dem sozialen und staatlichen Leben befähigt (Naturrecht).

4. Aus dieser Sündenlehre ergab sich die Konsequenz des *servum arbitrium* (De serv. arb. 1525; W 18). Luther hat sie in einen weiteren, streng deterministischen Zusammenhang gestellt. Gottes Wesen ist an sich unerkennbar, die Vernunft bringt es nur zu einem *scheusslichen potzman* (W 37, 458). Der grundlose Gotteswille wirkt alles, daher geschieht alles mit absoluter Notwendigkeit. Doch soll die psychologische Freiheit dem Menschen ebenso bleiben wie die lebendige Wirksamkeit der übrigen Kreatur. Das ist die *occulta et metuenda voluntas* des *deus absconditus*. Hieraus folgt die schlechthinige Unfreiheit des Menschen und der Ausschluß aller Verdienste. *Deum in nobis operari bona et mala, nosque mera necessitate passiva subiici deo operanti* (W 18, 610). Sodann die Prädestination. Aber in Christus offenbart sich der verborgene Gott (s. n. 8).

5. Dem Sünder zürnt Gott, d. h. der Sünder ist von Gott geschieden und fühlt sich von ihm verlassen. Daran kommt ihm die Sünde als Schuld zu Bewußtsein. Aber der Christ erfährt im Glauben Gott als eitel Liebe. *Also ist auch bei Gott kein Zorn noch Ungnade und sein Herz und Gedanken nichts denn eitel Liebe, wie man allenthalben an allen Werken vor Augen siehet* (E 19, 369f.).

6. An dem sündigen Menschen wirkt Gott durch sein Wort, d. h. durch Gesetz und Evangelium. a) Das Gesetz *offenbaret, was der Mensch sey, was er gewesen ist und was er wieder werden soll* (E 14, 151). Das Gesetz wird bestätigt durch das Gewissen. Sofern das Gesetz der *Juden Sachsenspiegel* oder positives Recht ist, hat es für die Christenheit keine Geltung; wohl aber sofern es mit dem Naturrecht übereinkommt: *Wo nu Moses gesetz und natur-gesetze eyn ding sind, da bleybt das gesetze und wird nicht auffgehaben eusserlich on durch den glauben geystlich* (W 18, 81). Das Gesetz belebt nicht, sondern tötet. Es gibt nicht die Kraft zum Guten oder die Wiedergeburt, denn *ist Gesetze da, so ist der Heilige Geist nicht da* (E 52, 297). b) Daher soll mit dem Gesetz das Evangelium gepredigt werden. *Das Gesetz ist das vorgiebet was man thun soll, das Evangelium wo man's nehmen soll . . . Das Gesetz entdecket die Krankheit, das Evangelium giebt die Arznei* (14, 14). Der Wiedergeborene als solcher braucht kein Gesetz, denn das neue Leben in ihm treibt zum Guten. *Iustus non deb bene vivere, sed bene vivit, nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere* (W 2, 596). — c) Also soll die Predigt mit dem Gesetz anheben, dies wirkt die Anfangsreue; dann folgt die Predigt des Evangeliums, die Glauben und Liebe und dadurch die volle Christenreue oder Con tritio wirkt. In dieser Auffassung ist Luther nur bestärkt worden durch den Widerspruch Johann Agricolas, der die Reue ausschließlich aus der Liebe zu Gott herleiten wollte (1527. 1537). — Gelöst ist die Schwierigkeit nicht: wie kann der Mensch vor dem Glauben Gotteswirkungen empfinden und wie kann das Gesetz diese vermitteln?

7. a) Der Glaube ist nämlich das Organ des religiösen Empfangens und Besitzens. Das ist die maßgebende Erkenntnis Luthers. *Glaubstu, so hastu; glaubstu nit, so hastu nit* (W 7, 24). Erst im Glauben wird die religiöse Welt zur Wirklichkeit: *fides est creatrix divinitatis, non in persona sed in nobis* (W 40. 1, 360). *Sicut cogitas, ista fit; si credis deum iratum, est* (W 40. 2, 342). So ergreift der Glaube die Gerechtigkeit: *Dass aber solche geschenkte Gerechtigkeit in uns sey . . . das geschieht allein durch den Glauben, denn es muss je von uns empfangen und angenommen werden. Nun kann es nicht anders gefasset werden weder mit dem Herzen* (E 12, 118). So nimmt er innerlich hin Gottes Wohltaten und die Erlösung durch Christum, *auff dass also dein Glaube lauter bleibe, nichts thue denn halte still, lasse ihm wohlthun und empfahe Christi Werk und lasse Christum seine Liebe*

an ihm üben (E 10, 101). — b) Der Glaube ist ein Erfahren und Fühlen, Gewißheit und Sicherheit. *Es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem h. geyst. Niemant kansz aber von dem heil. geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn, und yn der selben erfarung leret der heylig geyst* (W 7, 546). *Der artikel: ich gleube vergebung der Sünde trifft uns und kompt mit uns in die erfarung und macht, das die andern artikel auch uns treffen und mit uns in die erfarung komen* (W 28, 272). *Darum fühlen wir es nicht, so lasset uns Busse thun, denn Christus ist nicht unser* (E 18, 7 f.). Der Sitz des Glaubens ist sowohl der Intellekt als der Wille, er besteht in einem willentlichen *assentiri* und einer *adhaesio* (W 43, 243. 460). Glaube ist also keine spekulative, sondern praktische Erkenntnis auf dem Grunde der transcendentalen Empfindung der Erlösungsgnade. Diese Erfahrung gibt dem Glauben die Wirklichkeitsgewißheit. — c) Da nun aber der Glaube sich auf die ganze Zukunft erstreckt und *promissiones* zum Gegenstand hat, ist er auch die *spes* oder *fiducia*, daß Gott uns nach seiner Gnade und nicht nach unsern Verdiensten beurteilt und im letzten Gericht beurteilen wird (W 40. 2, 351). Vermöge dieser *fiducia* eignet dem Glauben die Heilsgewißheit. — d) Der Glaube wird von Gott gewirkt. Er ist der erste und Hauptbestandteil der vom heil. Geist bewirkten Wiedergeburt. Mit ihm zugleich ist also der heil. Geist gegeben und ein neuer Lebensstand gesetzt. — e) Der Glaube ist nicht bloße *fides historica*, wohl aber die Überzeugung von der Wirklichkeit der Heilstatsachen, deren Wirkungen der Christ verspürt (s. die Erklärung des Apostolikums). Z. B.: *Glauben die Auferstehung Christi ist nichts anders, denn glauben, dass wir einen Versöhner vor Gott haben* (E 12, 171). Die *fides implicita* (§ 43, 5 c. 52, 2) ist ausgeschlossen (E 26, 301).

8. Wir stehen im Mittelpunkt der Religion Luthers. Dem Glauben als dem Organ zum Empfang der Wirkungen Gottes entspricht der Gottesgedanke. Nicht die absolute Substanz ist Gott, sondern er wird uns, „im verachteten Menschen Christus verborgen", der sein „güldenes Buch" ist, offenbar als *barmherziger Wille* (E 7, 68 ff.), als *eitel Wohlthätigkeit* (7, 159), als *eine ewige Macht und göttliche Kraft* (3, 302). Gott ist *eitel brunst und ein glüender backofen voller liebe* (W 36, 425). Der allwirksame Wille (n. 4) ist hiernach als Liebesenergie zu bestimmen. Die Prädestination zum Heil umfaßt zugleich mit dem Zweck das gesamte Gefüge der ihr entsprechenden Mittel. Wer glaubt, ist also prädestiniert. — Aber Christus ist auch selbst

Gott, sofern er durch den mit ihm geeinten Geist die erlösende Gottesherrschaft herstellt und wirksam werden läßt; . . *menscheytt Christi, wilche ist geweszen eyn handgetzeug und hawzs der gottheytt und ob er wol voll geystis und gnaden ist alltzeytt geweszen, hatt yhn doch der geyst nit alltzeytt gleych beweget . . ., als senckte sich auch ymer mehr und mehr der geyst ynn yhn und bewegt yhn yhe lenger yhe mehr* (W 10. 1, 447). Hierdurch aber ist Christus Herr: *das das wortlin Herr auffs einfeltigste soviel heisse als ein Erloser*, seine Absicht war, *das er uns gewönne und zu seiner hyrschafft brechte* (W 30. 1, 186). Dazu: *von Christo aber kündten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den Heiligen Geist offenbaret were* (W 30. 1, 192).

9. Die Herrschaft Gottes als *eine helffende gewalt seiner unterthanen* (W 37, 49) bringt Vergebung und ein neues Leben. Der Glaube empfängt Christus und damit die Kraft und die Lust zu einem neuen Leben, zur Hingabe an Gott oder zur Liebe. *Nu ist glawb und liebe das gantz wesen eynisz Christlichen menschen . . . Der glawb empfehet, die liebe gibt. Durch den glawben lest er yhm wol tun von gott, durch die liebe thut er wol den menschen* (W 8, 355). *Der Glaube bringet den Menschen zu Gott, die Liebe bringet ihn zu den Menschen, durch den Glauben lässt er ihm wohlthun von Gott, durch die Liebe thut er wohl den Menschen* (E 14, 40). In diesen Gedanken ist die urchristliche Stellung (§ 4) wieder erreicht und der antike Intellektualismus und Moralismus überwunden. — Der Dienst der Liebe zeigt sich aber in guten Werken. Der Glaube bringt Leben und damit Bewegung und Betätigung. *Denn wie dir der Glaube die Seligkeit und das ewige Leben bringet, so bringet er auch mit ihm gute Werke und ist unaufgehalten. Denn gleichwie ein lebendig Mensch sich nicht kann erhalten, er muss sich regen, essen und trinken und zu schaffen haben, und nicht möglich ist, dass solche Werke können aussen bleiben, weil er lebet, dass man ihn nicht darf heissen und treiben solche Werke zu tun, sondern, wenn er nur lebendig ist, so tut ers: also bedarf man nichts mehr dazu, dass man gute Werke thue, denn dass man sage: glaube nur, so wirst du alles von dir selbst thun* (E 12, 160 f.). Dabei bleibt aber alles Verdienst des Menschen vor Gott ausgeschlossen. Im Zusammenhang hiermit hat Luther das mönchische Lebensideal aufgegeben. Er hat das Recht des Natürlichen kräftig vertreten und nur die nützlichen Berufswerke als gute Werke anerkannt. *Perfectionis status est, esse animosa fide, contemptorem mortis, vitae, gloriae et totius mundi et fervente caritate omnium servum* (W 8, 584)

10. Aber wie kommt es zu diesem neuen Leben? Durch Christi Werk und die Wirkungen der Gnade. Die G n a d e ist *favor dei*, Gottes wirksamer Liebeswille, nicht *qualitas animi* (W 8, 106 vgl. § 47, 2). *Gratia est continua operatio, qua exercitamur per spiritum facientes, loquentes placentia deo; spiritus non est res mortua sed vivax* (W 40. 2, 422). Die Gnade wird in uns wirksam in ihren Gaben oder in den Wirkungen Christi und des heil. Geistes. Der augustinisch-scholastische Gnadenbegriff ist aufgehoben.

11. a) Die Gnade wird von uns zunächst als Sündenvergebung erfahren. *So aber Gottes Zorn von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muss es durch jemand ihm a b v e r d i e n e t werden, denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig seyn noch die Strafe und Zorn aufheben, es sey denn dafür b e z a h l e t und g e n u g g e s c h e h e n* (E 11, 290). Diesem Zweck diente Christi Tun und Leiden, indem er einerseits an unserer Statt, *ut placetur ira dei*, die Strafe für unsere Sünden *den ewigen Tod und Verdammnis* trug und *Opfer und Bezahlung für der Welt Sünde wurde* (39, 48; 12, 246); andrerseits aber *dem Gesetz genug gethan hat* (15, 57). Somit hat Christus die Straffolgen des Gesetzes auf sich genommen und sie an unserer Statt getragen, und durch seine stellvertretende Genugtuung dem Gesetz gegenüber die Gesetzesordnung aufgehoben und durch dies wie jenes Sündenvergebung bewirkt. Dies Tun setzt sich fort in der Intercession im Himmel, wo er *on unterlas opffert fur got* (W 6, 369). — b) Sodann aber hat Christus als anderer Adam ein neues Leben in der Menschheit angeregt und uns den heiligen Geist gesandt, der uns die Gerechtigkeit bringt. Hierin verwirklicht sich die Herrschaft Gottes, die Erlösung ist, in dem Menschengeschlecht. *Darum hat uns Gott gegeben, z u m e r s t e n, einen Menschen, der für uns alle der göttlichen Gerechtigkeit allerdings genugthäte. Z u m a n d e r n auch durch denselben Menschen solche Gnade und Reichthum ausgeusset* (E 7, 177). — *Dass heisset Gnade umb Gnade, dass wir dem Vater umb des Herrn Christi willen auch g e f a l l e n, wir auch durch Christum den heiligen Geist bekommen und g e r e c h t w e r d e n* (W 46, 657). c) Der zweite Gedanke hat den ersten bei Luther zur Voraussetzung. Warum aber Gott nicht auch ohne Christi Genugtuung begnadigt, kann nur durch Rekurs auf seinen „Willen" beantwortet werden. *Ob nun wohl uns wird lauter aus Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor allerdings und überflüssig genug. Es musste*

seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekaufet und erlanget werden für uns. Darum dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unsere Statt verordnet, der alle Strafe, die wir verdienet hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete und also göttlich Gericht von uns wendete und seinen Zorn versöhnete (E 7, 299 f.).

12. Das Werk der Gnade an uns vollzieht sich in der Wiedergeburt und Rechtfertigung. Der heilige Geist wirkt in uns den Glauben. Mit diesem beginnt ein reales Gerechtgemachtwerden im Menschen (§ 56, 5). *Iustificatio est revera regeneratio quaedam in novitatem* (Di 13). Der Mensch ist gleichsam der Stoff, der von Christus die Form empfängt (Di 372). Sofern Christus diese Gerechtigkeit in der Seele wirkt, ist sie Christi oder Gottes Gerechtigkeit; sofern Glaube sie hinnimmt, heißt sie Glaubensgerechtigkeit. Sie ist der Grund der aktiven Lebensgerechtigkeit. *Non iusta faciendo iustus fit sed factus iustus facit iusta* (W 2, 492). Diese reale Gerechtmachung wird aber auf Erden nie vollendet: *iustitia nostra non in re sed spe* (W 40. 2, 24), *coeptus est enim iustificari et sanari* (W 2, 495). Sofern nun aber die rechtfertigende Wirkung Christi fortdauert und der Sünder die Sünde bekämpft, rechnet Gott ihm nicht letztere, sondern die wirksame Gerechtigkeit Christi zur Sündenvergebung an. *Peccatum ibi reliquum est, sed quia coeptum expurgari, non imputatur expurgatori* (W 2, 414). Hierzu wird aber später häufig die *selbst eigene Gerechtigkeit* Christi (E 7, 178) nicht nur als indirekter Grund der Vergebung vorausgesetzt (n. 11 a), sondern auch als direkter Grund angewandt: *seine Gerechtigkeit durch den höchsten Gehorsam gegen den himmlischen Vater tritt an die Stelle unserer Genugtuung* (E 4, 424). Das Mittlertum Christi, das an sich das Prinzip der Vergebung erwirkt, wird somit neben der effektiven Erneuerung durch Christus auch als Grund der Vergebung im einzelnen Fall geltend gemacht. *Ob nu wohl die Gaben und der Geist in uns täglich zunehmen . . ., daß also noch böse Lüste und Sünde in uns uberbleiben . . ., so thut doch die Gnade soviel, dass wir ganz und fur voll gerecht fur Gott gerechnet werden . . . . nimpt uns ganz und gar auf die Hulde umb Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen und umb das in uns die Gaben angefangen sind* (E 63, 124). Oder auch: *das wir durch den Glauben ein ander new rein hertz kriegen und Gott umb Christi willen, unsers Mittlers, uns fur gantz gerecht und heilig halten will und helt. Ob wol die Sunde im fleisch noch nicht gar weg oder tod ist, so wil er sie doch nicht rechen noch wissen. . . ., sondern der mensch*

sol gantz, beide nach der person und seinen wercken, gerecht und heilig heissen und sein aus lauter gnade und barmhertzigkeit, inn Christo über uns ausgeschutt und ausgebreitt (Schmalk. Art.). Luther hat diese Anschauung von Anfang an befolgt (§ 56, 4).

§ 58. Der Kirchenbegriff Luthers, Wort und Sakrament.

J. Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche 1853 u. L. Theol. I², 221 ff. Th. Kolde, L. Stellg. z. Konzil u. Kirche 1876. R. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 85 ff. und DG. IV 1², 278 ff. J. Gottschick, Ztschr. f. KG. VIII, 543 ff. K. Müller, Kirche, Gemeinde u. Obrigkeit nach Luther 1910. K. Holl, L. u. das landesherrl. Kirchenregiment 1911. H. Jordan, Luthers Staatsauffassung 1917, K. Thimme, Entwicklg. u. Bedeutg. d. Sakramentslehre Luthers in N. kirchl. Ztschr. 1901. K. Jäger, L's rel. Jnt. an s. Lehre v. d. Realpräsenz 1900. F. Graebke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers 1908.

1. Auf der Leipziger Disputation 1519 hat Luther mit dem römischen Kirchenbegriff gebrochen, die Autorität der Päpste und Konzilien aufgegeben. *Nec potest fidelis christianus cogi ultra sacram scripturam, quae est proprie ius divinum* (vgl. § 50, 3). Er machte Ernst mit diesem Gedanken.

2. Die Schrift Von dem Papsttum zu Rom (1520) bietet die Grundzüge von Luthers neuem Kirchenbegriff. Die Kirche ist *eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden* (W 6, 292), und zwar *ein vorsamlung der hertzen in einem glauben* oder *ein gemeyn der heiligen*. Das ist sie durch Christus ihr Haupt. Diese Gemeinschaft ist eine *geystliche ynnerliche Christenheit.* Es gibt aber auch eine *leypliche eusserliche Christenheit, ein euserlich wesen mit euserlichen geperden.* Diese beiden Gemeinschaften stehen aber in einem festen Zusammenhang. Nur wo das äußere Wort und Sakrament ergehen, ist die Gemeinde der Heiligen vorhanden. Ihr Vorhandensein kann nicht gesehen, sondern nur geglaubt werden.

3. Bei diesen Gedanken ist Luther geblieben. Je mehr ihm die Bedeutung des Wortes aufging, desto stärker hat er die Notwendigkeit der äußeren Kirche und des Predigtamtes betont. Die „rechte Kirche" ist die, welche die reine schriftgemäße Lehre führt.

4. Alle Christen sind „geistlichen Standes", der Pfarrer aber hat *ein dienst und ampt* (W 11, 271). Die Gemeinde soll ihn wählen und über seine Lehre urteilen (W 11, 410). Die weltliche Obrigkeit soll das Volk zu Bildung, Frömmigkeit und Sittlichkeit erziehen. Diesen „weltlichen Nutzen" erreicht sie durch ihre äußeren Macht-

mittel, Rute und Schwert. Die kirchliche Ordnung braucht Wort und Geist zu innerer Bekehrung und Seligkeit. Daher soll der Staat in das innerkirchliche Leben nicht eingreifen, er hat keinen Befehl *zu leren und geistlich zu regirn* (W 26, 200). Nun fordert aber das Interesse am Landfrieden, daß einerlei Lehre an einem Ort herrsche und die Gemeinden eine einträchtige Landeskirche bilden. Deshalb muß die Obrigkeit die öffentliche Vertretung der Gottes Wort widersprechenden Lehren hindern und für den äußeren Bestand der Kirche Sorge tragen (Kirchenvisitation 1528, Konsistorium 1539). Es war der Weg zur Staatskirche.

5. Der heilige Geist, der die Kirche erzeugt, übt seine Wirksamkeit durch Wort und Sakrament aus. Ursprünglich unterschied Luther das äußere und das innere W o r t voneinander (vgl. Augustin § 26, 3 b). Die wiedertäuferischen Gedanken von unvermittelten Geistwirkungen haben Luther zu seiner abschließenden Anschauung geführt. *So nu Gott seyn heyliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs mündliche wort des Euangelii und durch leypliche zeichen, als do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben sampt andern gaben, aber das alles der massen und der ordenung, das die eusserlichen stuck sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die eusserlichen kommen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stucke* (W 18, 136). — „M i t u n d d u r c h das Wort“ erleuchtet der Geist, Gottes Kraft ist „d a b e i u n d d a r u n t e r“. Vom Geist gilt weiter, daß er gegeben werde *p e r verbum et c u m verbo externo et praecedente* und daß er *m i t u n d d u r c h d a s W o r t k o m m e u n d n i c h t w e i t e r g e h e, d e n n s o w e i t s o l c h W o r t g e h e t* (E 12, 300).

6. Luther hat die S a k r a m e n t e ursprünglich als *efficacia signa gratiae* definiert (vgl. § 48, 3). Später wurde die reale Wirkung der Sakramente an allen hinzugefügt. Mit dem größeren Teil der römischen Sakramente brach Luther in der Schrift De captivitate Babylonica 1520. Im Gegensatz zu der mittelalterlichen Auffassung hat Luther als das wirksame Element in den Sakramenten das Wort angesehen und demgemäß den Glauben als Voraussetzung der Gnadenwirkung im Sakrament betrachtet. Daraus ergab sich bei der Kindertaufe die Frage nach dem Kinderglauben.

7. Von der T a u f e handelt zuerst eingehend Ein Sermon von

d. heil. hochw. Sakr. d. Taufe (1519). Die Taufe „bedeutet“ ein Doppeltes: die Pflicht der Sünde abzusterben und die „geistliche Geburt“ samt der Vergebung der Sünden. Auch hierbei ist Luther geblieben: die Wiedergeburt und zwar Gottes stetige Bereitschaft uns zu erneuern und die Vergebung sind die Gaben der Taufe.

8. Die ursprüngliche Auffassung des Abendmahls bietet Ein Sermon v. d. hochw. Sakr. des Leichnams Christi (1519). Als „Bedeutung oder Werk“ des Sakraments ist die *communio* bezeichnet. Dadurch werden Christi Güter unser, und wir zu Liebe und Beistand mit den Brüdern verpflichtet. Die leibliche Gegenwart wird angenommen und auf „Verwandlung“ zurückgeführt. Aber der Zweck dieser Gegenwart ist die Erinnerung an die Hingabe dieses Leibes in den Tod. Dadurch wird der durch das Wort hervorgebrachte Glaube an die Sündenvergebung gestärkt. — Seit 1520 vertauscht Luther die Transsubstantiation mit der seit Duns viel gebrauchten Consubstantiation (§ 48, 8 b; 52, 9). Brot und Wein sind Zeichen, *darunder Christus fleisch und blut warhafftig ist;* Christi Leib dient als ein *krefftiges aller edlist sigill und zeychen* zur Bezeugung der Wahrheit seiner Verheißung in den Einsetzungsworten. Das Bewußtsein der leibhaftigen Gegenwart Christi stärkt uns im Glauben und der Liebe. *Ut haec promissio divina nobis omnium esset certissima fidemque nostram tutissimam redderet, apposuit pignus et sigillum omnium fidelissimum et pretiosissimum, scil. ipsummet pretium promissionis, corpus et sanguinem proprium sub pane et vino, quo nobis emeruit promissionis divitias donari, quod et impendit, ut promissionem acciperemus* (W 8, 440). — Die seit 1522 Luther bekannt werdende rein symbolische Deutung der Abendmahlsworte hat Luther sofort verworfen. Die Messe mit ihrem *velle deum placare et eum iratum et implacatum credere* wird als Verkehrung der christlichen Grundstellung verdammt.

§ 59. Luthers Stellung zu Schrift und Dogma.

J. Kunze, Glaubensregel, h. Schrift u. Taufbek. 1899, S. 465 ff. O. Scheel, L's Stellg. z. Schrift 1902. W. Walther, Das Erbe d. Reformation I, 1903. H. Preuß, Die Entwicklg. d. Schriftprinzips bis z. Leipz. Disp. 1901. K. Thimme, L's Stellg. z. h. Schr. 1903. F. Kattenbusch, L's Stellg. zu den ökumen. Symbolen, Gießen 1883. Seeberg DG. IV 1², 332 ff. K. Thieme, L's Testament wider Rom 1900. L. Ihmels, Das Dogma in der Predigt Luthers 1912.

1. Der neue Glaubensgedanke Luthers schließt eine feste Lehre ebensowenig aus, als die freie Anerkennung der altkirchlichen Dogmen. Seine Stellung zu den bisherigen Normen der Lehre ist weiter zu untersuchen. Die dogmatische Autorität von Papst und Konzil hatte er aufgegeben (s. § 58, 1).

2. Die Wertung der Schrift in der Weise Ockams und Wiclifs als des von Gott inspirierten *ius divinum* (§ 58, 1) bringt Luthers religiöses Verständnis der Autorität der Schrift nicht zum Ausdruck, so sehr er sich ihrer als des kritischen Maßstabes im Kampf und bei dem Aufbau der neuen Kirche bedienen mußte. Der spezifische Inhalt der heiligen Schrift ist die Offenbarung Gottes oder Christus. *Weyss ich aber was ich glewb, sso weyss ich was ynn der schrifft stehet, weil die schrifft hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich* (W 8, 236). — *Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget* (Röm. 3, 21) *und St. Paulus nichts denn Christum wissen will* (1. Kor. 2, 2). *Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät* (E 63, 157). Hieraus begreift sich die freie kritische Stellung, die Luther zu den Büchern des alt- und neutestamentlichen Kanons einnahm. Nicht auf äußere kirchliche Autorität hin, sondern weil die Schrift von der Erfahrung bewährte Offenbarung ist, ist ihr zu glauben: *es muss eyn iglicher alleyn darumb glewben, das es gottis wort ist und das er ynnwendig befinde, das es wahrheyt sei* (W 10. 2, 90). Hierhin fällt dann auch die Inspiration der Schrift. Die kirchenrechtliche Auffassung der Schriftautorität hat Luther durch die religiöse ersetzt. Die Schrift war ihm Maßstab, Prüfstein und Elle aller kirchlichen Lehre, aber sie war dies als Ausdruck der erlebten Offenbarung Gottes.

3. Luthers Stellung zum altkirchlichen Dogma (s. bes. Von den Conciliis und Kirchen 1539, Die drei Symbola 1538) ist bedingt durch die klare Einsicht, daß alle Konzilien der bindenden Autorität ermangelten. Ihre Beschlüsse sind daher nicht als solche, sondern sofern sie mit der heiligen Schrift übereinkommen, anzunehmen. Also haben die Konzile *keine Macht neue Artikel des Glaubens zu stellen, wol aber sollen sie neue Artikel des Glaubens dämpfen und verdammen nach der heil. Schrift und altem Glauben.* So urteilt er auch über das Apostolicum:

also ist diess Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, das ist aus der ganzen heiligen Schrift, fein kurz zusammen gefasset für die Kinder und einfältigen Christen. Dass man es billig nennet der Apostel Symbolum oder Glauben (E 9, 29).

4. Die dargelegten Gedanken über die religiösen Autoritäten stimmen zu dem oben entwickelten neuen Gedanken vom Glauben (§ 57, 7). Von hier aus hat Luther die Neugestaltung der Lehre ausgeführt, die wir kennen gelernt haben.

Zweites Kapitel.

Zwingli und Luther.

§ 60. Die reformatorischen Gedanken Zwinglis.

Zwinglis WW. ed. Schuler und Schultheß 8 Bde., 1828 ff., neue Ausg. Corp. ref. 88 ff. Zusammenfassende Darstellungen bes. in: Von klarheit und gewüsse des worts gottes 1522; Uslegen und grund der schlußreden 1523, Ynleitung 1525, Von göttl. und menschl. gerechtigkeit 1523 (Bd. I). Archeteles 1522; De vera et falsa relig. 1525 (Bd. III). De provident. 1530; Fidei ratio 1530; Fidei expositio 1531 (Bd. IV). — Vgl. R. Stähelin, Huldr. Zw. 2 Bde. 1895/7. E. Egli, Schweizerische Reformationsgeschichte I, 1910 u. PRE. XXI, 774 ff. E. Zeller, Das theol. Syst. Zw. 1853. Ch. Sigwart, U. Zw. 1855. A. Baur, Zw. Theol. 2 Bde. 1885/9. J. M. Usteri, Initia Zwinglii, Stud. u. Krit. 1885, 607 ff. 1886, 95 ff. Seeberg DG. IV 1², 355 ff. Loofs DG.⁴, 792 ff.

1. Zwingli (geb. 1484) hat bei seinem reformatorischen Auftreten (Zürich 1519) vermöge seines Zusammenhanges mit den humanistischen Reformideen von vornherein ein umfassenderes Ziel im Auge als Luther. Aber Zwingli hat den Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben, der Hebel seines Werkes war, von Luther empfangen.

2. Zwingli erblickte in der heil. Schrift die „allerlautersten Quellen" der Wahrheit. Sein Standpunkt ist weder mit dem Luthers noch mit dem spätkatholischen Ockams identisch. Es leitet ihn die humanistische Idee, daß die Schrift das ursprüngliche Christentum darstelle. Aber der rechtliche Gesichtspunkt spielt doch auch mit hinein.

3. Die Erbsünde bezeichnet Zwingli als „Mangel" und „Bresten", durch welche die menschliche Natur „zerbrochen" ist. An sich ist diese Prädisposition zum Bösen aber nicht Schuld. Obwohl er auch bei etlichen Heiden eine erleuchtende Wirkung des Geistes (Naturrecht) annimmt, liegt ihm der Gedanke einer Selbsterlösung doch fern.

4. Christus hat durch sein Leiden für alle unsere Sünden bezahlt und Gott versöhnt *(ut iratus placetur)*. Er hat aber auch den Willen Gottes uns offenbar gemacht. *Haec enim duo Christus ubique inculcat, videlicet redemptionem per se, et quod qui per eum redempti sunt iam ad eius exemplum vivere debeant* (III, 324). Er ist unser Haupt, durch den Glauben an ihn empfangen wir die Gerechtigkeit.

5. Der heil. Geist bewegt den Menschen bei dem Lesen der Schrift, bis er sie als Gottes Wort „empfindet“ und damit auch die Zuversicht zu Gottes Gnade gewinnt. Das ist der Glaube.

6. Gottes Geist läßt aus dem Glauben gute Werke hervorgehen. Der Gläubige bedarf also eigentlich nicht des Gesetzes. Doch wird Christus ihm Gesetz. Die alttestamentlichen Gebote sollen erfüllt werden, sofern sie „Naturgesetz“ sind, das Evangelium selbst wird zum *nüwen gesatz. Darum bedarf es dheines gsatzes, denn Christus ist sin gsatz; uf den sieht er allein, ja Christus zeigt und fürt jn allein, dass es dheines andren fürers mee bedarf, denn Christus ist das end des gsatzes* (I, 213). — Aber: *Der gläubig thůt sy nit us siner kraft, sunder gott würkt in jm die liebe, den ratschlag und das werk, so vil er thůt* (I, 311). Die Differenz zu Luther hat Zwingli selbst empfunden.

7. Das neue Lebensideal: *soli fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus, quamque hilariter in negotio eius iucundeque versentur* (IV, 152). *Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum deo ardua semper et magna facere* (158). *Absolutus igitur erit qui Christum unice statuit aemulari* (157). Es ist der Gehorsam zur Ehre Gottes.

8. Von diesen praktischen Grundgedanken aus hat Zwingli an einer Reihe von Punkten die überkommene Lehre verworfen. Zunächst der Kirchenbegriff. Anfangs unterschied Zwingli die *kilchhöre* von der allgemeinen Kirche als *communio fidelium*, letztere als unsichtbar bezeichnend. Später stellte er der allgemeinen sichtbaren Kirche die unsichtbare Kirche der Prädestinierten gegenüber. Die weltliche Obrigkeit soll als christliche das Evangelium zu predigen gebieten, den einzelnen Gemeinden aber die Annahme desselben überlassen. Sie hat es an sich nur mit den „niederen Gesetzen“ zu tun, die das Volk disziplinieren zur Erfüllung des von der Kirche verkündigten Gesetzes Christi. Widerspricht die Obrigkeit dem biblischen Gesetz, so kann sie „mit Gott entsetzt werden“ (I, 156).

9. Dem katholischen Verdienstgedanken gegenüber hat Zwingli

seine Prädestinationslehre entwickelt (s. bes. *De providentia*). *Gott ist ein ewig wesend werk üben und wysen, eine unwandelbarliche würkung, die erst bewegend ursach* (vgl. § 44, 1). Gott als *primum movens* und *rerum universarum esse* wirkt alles, auch das Böse und den Fall des Menschen. Er steht nicht unter dem Gesetz, also kann er nicht Unrecht tun. Von Freiheit und Verdienst kann bei diesem konsequenten Determinismus nicht geredet werden: *cum omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quidquam merebimur?* Das Unheil oder Heil des Menschen hängt allein an der ewigen Verwerfung oder Wahl, Gott realisiert sie unmittelbar, nur Werkzeug ist die Predigt: *Velut instrumento fidem plantet, sed sua viciniore et propria manu . . . Ipse tractus internus immediate operantis est spiritus* (IV, 125). *Electio enim est quae beatos facit.*

10. Die Sakramente sind „ein sicher Zeichen oder Siegel". Den Symbolen dürfen keine Wirkungen zugeschrieben werden, *quae solius divinae virtutis sunt.* Die Taufe ist ein Erinnerungs- und Verpflichtungssymbol. Auf Anlaß der wiedertäuferischen Bekämpfung der Kindertaufe (1524) hat Zwingli besonders letzteres sowie die Prädestination betont, da beides auf Christenkinder anwendbar war. Über das Abendmahl s. § 61, 2.

11. Die Differenzen, die trotz des gemeinsamen Ausgangs zwischen Luther und Zwingli bestehen, begreifen sich daraus, daß Zwingli an einer Reihe von Punkten über die Ansätze der mittelalterlichen Theologie sowie des Humanismus nicht hinausgekommen ist. Dies zeigt sich auch an seiner Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Politik (vgl. Savonarola).

§ 61. **Der Kampf um das Abendmahl.**

A. W. Dieckhoff, Die ev. Abendmahlsl. im Ref.ztalter I, 1854. Seeberg DG. IV, 376ff. Loofs DG.[4] S. 807ff. W. Walther, Reformierte Taktik im Sakr.streit in Neue kirchl. Ztschr. 1896, 794ff. 917ff. J. Haußleiter in Neue kirchl. Ztschr. 1898, 831ff. Th. Kolde PRE. XVII, 222ff. A. Hunzinger PRE. XX, 182ff.

1. Die tiefsten Motive für den großen Streit liegen in der Differenz der reformatorischen Absichten Luthers und Zwinglis. Man empfand das Bedürfnis, die Anfänge, die Luther gemacht hatte, zu erweitern und zu vollenden.

2. Den Anstoß zu seiner Abendmahlslehre hat Zwingli von Erasmus empfangen (Corp. Ref. IV, 970). Eine Abhandlung von

Hoen, die Zwingli 1523 kennen lernte, erklärte das „*est*" durch „*significat*". Darnach erklärt Zwingli das Abendmahl als eine rein symbolische Handlung. *Contemplatione fidei*, nicht aber *per essentiam et realiter* ist Christus im Abendmahl gegenwärtig, ist doch sein Leib im Himmel an einem Ort (§ 26, 3 d; § 48, 8 d). Das Abendmahl ist „ein Wiedergedächtnis dessen, was einst geschehen". — Zwingli trennt die göttliche und menschliche Natur Christi scharf; wenn die Schrift die *communicatio idiomatum* aussagt, so ist das nur eine rhetorische Allöosis.

3. Luther geht davon aus, man müsse die in jeder Hinsicht einfachen Abendmahlsworte nehmen, wie sie dastehen. Wie der Leib im Brot gegenwärtig sei (s. § 58, 8), erklärte er, nicht zu wissen (W 23, 87). Anders stand es mit der Frage, wie Christi Leib an vielen Orten zugleich sein könne. Göttliche und menschliche Natur sind in Christo „eine einige Person". *Aus dem unendlichen Gott ist ein endlicher und beschliesslicher Mensch geworden* (E 47, 182). Der Gedanke Luthers, daß nur in Christus Gott „wohnt", findet hier seinen theologischen Ausdruck. Daraus ergibt sich die strikte Durchführung der *Communicatio idiomatum: wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen, es ist eine Person worden* (W 26, 332 f.). *Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwieder die Menschheit auch der göttlichen Natur* (W 26, 321). Ist also Christus — jetzt der Erhöhte — überhaupt gegenwärtig, so muß es auch seine Leiblichkeit sein. Christi Fleisch ist daher ein „durchgöttert" und „durchgeistet" Fleisch. Nun ist er als zur Rechten Gottes befindlich zwar allgegenwärtig, aber er ist nur dort zu finden, wo er sich durch ein Wort finden lassen will. Göttliche Gegenwart ist aber nicht grob sinnlich oder irdisch seelisch zu denken *(circumscriptive, definitive)*, sondern „übernatürlich" *(repletive)*. Christus, der Allgegenwärtige, ist in seinem geschichtlichen Leibe im Abendmahl, so daß er mit dem Brot genossen wird, freilich nicht materiell sinnlich. *Das daryn und damit gegeben wird, kan nicht der leib fassen noch zu sich bringen, der Glaube aber thuts des hertzens, so da solchen schatz erkennet und sein begeret* (Gr. Kat.). Obwohl Luther gelegentlich eine leibliche Einwirkung als Gabe des Abendmahls annimmt, ist er doch bei seiner ursprünglichen Position (§ 58, 8) geblieben. Der Leib, der uns das Heil erwarb, ist gegenwärtig als das schlechthin sichere Zeichen der Vergebung und der Geistmitteilung. *Darümb heisset er mich essen und trincken, das es mein sey und mir nütze als ein gewis pfand und zeichen, ia eben das selbige gut, so fur*

mich gesetzt ist wider meine sunde, tod und alle unglück (Gr. Kat.). In dem Sakramentsstreit kam also zu Luthers früherer Ansicht eigentlich nur der Ubiquitätsgedanke — als Beweismittel — hinzu.

4. Das Gespräch zu Marburg 1529 führte zu keiner Einigung. Die Schwabacher Artikel sagen: *das sey warhafftiglich gegenwertig in prot vnnd wein der ware leyb vnnd plut christj laut der wort cristj.* Die Wittenberger Konkordie von 1536 (Butzer) sagt: *cum pane et vino esse et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem.*

Drittes Kapitel.

Das neue Dogma.

§ 62. Die Augsburgische Konfession.

P. Tschackert, Die unveränderte Augsb. Konfession 1901. G. Plitt, Einleitg. in d. Augustana 2 Bde. 1867f. G. Plitt, Die Apol. d. August. 1873. Th. Kolde, Die Augsb. Konf. 1896 (nebst den Marburger, Schwabacher, Torgauer Art., der Confutatio u. der Aug. variata). J. Ficker, Die Konfutation d. Augsb. Bek. in ihrer 1. Gestalt, 1891. H. v. Schubert, Bekenntnisbildung u. Religionspolitik 1910. Zur Rechtfertigungslehre der Apologie s. F. Loofs (Stud. u. Krit. 1884. 613ff.). A. Eichhorn (ib. 1887, 412ff.). A. Warko (ib. 1906, 86ff. 200ff.). F. v. Frank (Neue k. Ztschr. 1892, 846ff.). C. Stange (ib. 1899, 169ff. 543ff.). J. Kunze, Die Rechtfertigungslehre d. Apol. 1908. O. Ritschl (Ztschr. f. Th. u. K. 1910, 292ff.).

1. Die Lehrfeststellungen der reformatorischen Theologen wurden dadurch zur Kirchenlehre, daß die weltliche Obrigkeit sie namens der christlichen Gemeinde rezipierte.

2. Die Augustana (1530) gibt als „Leisetreterin“ Luthers Gedanken wieder, indem sie die evangelische Lehre als die alte biblische und kirchliche Lehre hinstellt. Die Augustana empfängt ihre Erläuterung aus der Apologie (a. bezeichnet im folgenden die Artikel der C. A.; p. die Seitenzahlen der Apol. in Müllers Ausg. der Bekenntnisschriften).

3. Artikel 1—3 reproduziert den Ertrag der altkirchlichen Dogmenbildung: a) *una essentia divina . .., tres personae eiusdem essentiae et potentiae* (a. 1). b) Die Erbsünde besteht in der Vererbung des Seins *sine metu dei, sine fiducia et cum concupiscentia* (a. 2); der Mensch ist unfrei zur *efficienda iustitia dei* (a. 18). c) Christus: *duae naturae . . . in unitate personae inseparabiliter coniunctae.* Der

Zweck seines Werkes: *ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originali, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis* (a. 3). Der Auferstandene regiert die Seinen, durch seine Intercession Sündenvergebung, durch den heil. Geist Heiligung verleihend (a. 3. p. 94, 116 f.).

4. Der heil. Geist bewirkt durch Wort und Sakrament den Glauben. Der Glaube ergreift die Rechtfertigung: *per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est deo, in iis, qui audiunt evangelium, scil. quod deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi* (a. 5). Der neue Begriff vom Glauben: *non significet tantum historiae notitiam* . . ., *(fides) quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum remissionem peccatorum* (a. 20). *Id autem est credere confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis deus placatus esse* (p. 99); *est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis* (p. 95).

5. Die Rechtfertigung: *quod homines non possint iustificari coram deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem deus imputat pro iustitia coram ipso* (a. 4). Das römische System: *et tantum docent, homines per opera et merita cum deo agere* (p. 97) ist damit ausgeschlossen. *Iustificari* kann sowohl den ganzen Vorgang der subjektiven Erlösung, Sündenvergebung und Wiedergeburt, bezeichnen als auch einen dieser beiden Bestandteile. In beiden Fällen ist der Glaube das Mittel zur Ergreifung der göttlichen Gabe: *homines fide consequi remissionem peccatorum et fide in Christum iustificari* (p. 87). Daher kann aus dem Empfang der Vergebung als Rechtfertigung ebenso auf die Erlangung der Rechtfertigung als *iustificari* geschlossen werden, als auch aus dem *iustificari* als gerecht werden die Sündenvergebung hergeleitet werden. Letzteres meint der schwierige Satz: *Et quia iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari, significat et iustos pronuntiari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat, hoc est accipiat remissionem peccatorum* (p. 100). Melanchthon faßt also wie Luther (§ 57, 12) Vergebung und Wiedergeburt hier zusammen, koordiniert aber beide als direkte Wirkungen der Erlösung, wobei aber der Trost der Vergebung sie psychologisch mit einander

verbindet: *der Glaube ... empfähet und empfindet Vergebung der Sünde, macht gerecht und bringt Leben, denn derselbige starke Trost ist ein neu Geburt und ein neu Leben* (p. 98). Zusammenfassend sagt die Apol.: *quod sola fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum et quod sola fide iustificemur, hoc est ex iniustis iusti efficiamur seu regeneremur* (p. 108). Hiernach ist also a. 4 zu interpretieren.

6. Aus dem Glauben oder dem heil. Geist folgen gute Werke (a. 6. 20). Das evangelische Lebensideal: *Perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi* (a. 27).

7. Die Kirche wird definiert: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (a. 7). Wort und Sakrament bedingen ihr Wesen: *et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum* (a. 7). Göttlichen Rechtes sind nur die in dem Evangelium von Gott direkt gegebenen Ordnungen (a. 28), aber auch die von dem Naturrecht gebotenen Lebensordnungen (a. 16. 28; p. 237f.).

8. Von der Taufe ist zu sagen: *offeratur gratia dei;* auch Kinder *recipiuntur in gratiam dei* (a. 9).

9. Vom Abendmahl: *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini* (a. 10); *vere et substantialiter* sei Leib und Blut gegenwärtig, *et loquimur de praesentia vivi Christi* (p. 164).

10. Die *absolutio privata* wird anerkannt, aber die *confessio* ist nicht *omnium peccatorum enumeratio* (a. 11). Die Buße besteht aus zwei Teilen: *altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione ... Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae* (a. 12). Das ist also der Ersatz des Bußsakramentes.

11. Die zwei oder drei (a. 13; p. 202) Sakramente sind von Gott eingesetzte Riten, die zugleich mit den Einsetzungsworten das Herz bewegen. Der Glaube empfängt die Gaben des Sakramentes (a. 13).

§ 63. Die älteren reformierten Bekenntnisse.

E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche 1903.
E. F. K. Müller, Symbolik 1896.

1. Die hier in Frage kommenden Urkunden (Tetrapolitana 1530. Berner Synodus 1532. Basileensis prior 1534. Helvetica prior 1536) bewegen sich nur im allgemeinen in Zwinglischen Gedanken. Man merkt aber schon die irenischen Tendenzen Butzers.

2. Über die Rechtfertigung: Es ist *das höchst und fürnempst houptstück . . ., dass wir allein durch die eynige barmhertzigkeit gottes und durch den verdienst Christi behalten und selig werden* (Helv. 12). *Solche hohen und grossen gůtthaten göttlicher gnaden und die ware heyligmachung des geystes gottes empfahen wir niht us unsren verdiensten und krefften, sonder durch den glouben, der eine lutere gabe und schencke gottes ist* (Helv. 13). — Der Glaube *ist ein gwüsser vester und stiffer, ja ungezweyfelter grund und begreiffung aller Dingen, die man von gott verhoffet, welcher us im die liebe und demnach allerley tugenden und gůter wercken frücht wachsenn macht . . . . . ist der recht und war diennst, mit dem man gott gefallt* (Helv. 13).

3. Die Sakramente dienen *zu bezügung des gloubens und brüderlicher liebe* (Bas. 5); aber sie sind *nit blosse zeychen sunder zeychen und heymlich krafft Gottes zů glych mit einander* (Bern. 20). Christi Leib ist Speise der Seelen durch Glauben. Die *lipliche fleyschliche gegenwürtigkeit* wird in Abrede gestellt (Helv. 22).

4. Die Kirche ist *gemeinschafft der heyligen, die versammlung der glöubigen im geist* (Bas. 5), doch sind ihr immer viele Scheinchristen beigemengt (Tetr. 15). Die weltliche Obrigkeit soll Sorge tragen für den rechten Gottesdienst, die Unterweisung des Volkes und *nach billichen göttlichen satzungen regieren* (Helv. 26, Bas. 8).

Zweiter Abschnitt.

Der Ausbau und (vorläufige) Abschlufs des protestantischen Lehrbegriffes.

Erstes Kapitel.

Die lutherische Lehre bis zur Konkordienformel.

§ 64. Die Theologie Melanchthons und ihre Bedeutung für die Dogmengeschichte.

Melanchthons WW im Corpus Reformatorum I ff. Die Loci Mel. in ihrer Urgestalt, 3. A. ed. Plitt-Kolde 1900. C. Schmidt, Ph. Mel. 1860.

G. Ellinger, Ph. Mel. 1902. O. Kirn PRE. XII, 513ff. Herrlinger, Die Theol. Mel. 1879. E. Tröltsch, Vernunft und Offenb. bei J. Gerh. u. Mel. 1890. Loofs DG.[4] 782ff., 842ff. R. Seeberg, Mel. Stellg. in d. Gesch. d. Dogmas, Neue kirchl. Ztschr. 1897, 126ff. und DG. II[1], 334ff. J. Haußleiter, Aus d. Schule Mel. 1897. E. F. Fischer, Mel. Lehre v. d. Bekehrung 1905. O. Ritschl, DG. des Protestantismus I. II, 1908/12.

1. Die Bedeutung Melanchthons († 1560) für die Dogmengeschichte besteht darin, daß er Luthers Gedanken in die technischen Formen goß, in welchen sie für die Folgezeit maßgebend wurden. Das ist nicht ohne eine gewisse Abplattung und Vergröberung geschehen. Zugleich aber stellte Mel. einen Zusammenhang her zwischen den Bildungszielen seiner Zeit und den praktischen Forderungen des Lebens.

2. Die Loci von 1521 reproduzieren im ganzen Luthers Gedanken von Schrift, Gnade, Glaube und Rechtfertigung. Wir haben es aber hier mit den Anschauungen der späteren Ausgaben der Loci (1536. 1543) zu tun.

3. Trotz des unsystematischen Schemas der Loci lassen sich als die Zentralbegriffe des späteren Melanchthon deutlich zwei Paar Begriffe erkennen: die Kirche und die reine Lehre, die Rechtfertigung und die Buße. Dadurch steht sein Werk in innerem Zusammenhang mit den Grundproblemen der abendländischen Dogmengeschichte. Im übrigen acceptiert er in weitem Umfang die dogmatische Tradition (Trinität, Christologie).

4. a) Die Schrift ist Quelle und Kern der christlichen Wahrheit: *Quare cogitemus ingens dei beneficium esse, quod certum librum ecclesiae tradidit et servat et ad hunc alligat ecclesiam. Tantum hic populus est ecclesia, qui hunc librum amplectitur, audit, discit et retinet propriam eius sententiam in invocatione dei et in regendis moribus* (CR. XXI, 801). b) Die Lehre der Schrift ist zusammengefaßt in den drei altkirchlichen Symbolen. Dazu kommt die Augustana und die Lehre Luthers, resp. der Kirche und der Schule von Wittenberg. *Lutherus veram et necessariam doctrinam patefecit.* c) Die Theologie braucht die natürliche Erkenntnis des *orbis artium* zur Voraussetzung und Stütze. — Das Naturrecht *(lumen naturale)* findet an den Lehren der Schrift seine Ergänzung.

5. Die Bekenner der wahren Lehre sind die wahre sichtbare Kirche. In diesem *coetus vocatorum* ist die *ecclesia renatorum* oder *electorum* enthalten. *Ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo deus per ministerium*

evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes (XXI, 826). Die Kirche ist gegründet auf die reine Lehre. Diese sowie die rechte Sakramentsverwaltung und die *obedientia* oder *reverentia ministerii* sind die Merkmale der wahren Kirche. — Das weltliche Regiment ist von Gott eingesetzt, sein Recht wurzelt im natürlichen Recht bzw. dem Dekalog. Also ist die Unterwerfung unter die Obrigkeit religiöse Pflicht. Vermöge der ihr zustehenden *custodia utriusque tabulae* soll die Obrigkeit für Verkündigung der reinen Lehre sorgen und die Häresie bestrafen. Hierzu sind die obrigkeitlichen Personen als *praecipua membra ecclesiae* verpflichtet, zugleich aber wie alle Christen an den Gehorsam gegen das *ministerium verbi* gebunden. Also die Allgewalt des Staates ist verbunden mit seiner Abhängigkeit von der Lehrhierarchie.

6. In dem zweiten Gedankenkreis geht Mel. vom Gesetz aus. a) Die Gesetzespredigt steigert die natürliche, freilich durch die Sünde verdunkelte, Erkenntnis der religiösen und sittlichen Pflicht durch die Betonung des göttlichen Zornes und seiner Strafen. So wirkt sie die *contritio* mit den *terrores conscientiae.* b) Mit dem Gesetz zugleich werde das Evangelium verkündigt. Christus ist Opfer für das Menschengeschlecht geworden, er brachte ein *aequivalens pretium* für die *infinita malitia* dar, so kam ein *temperamentum iustitiae et misericordiae* in Gott zustande. Mel. beruft sich auf Anselm. *Christi iustitia*, das *meritum*, das er *agendo et patiendo* erwarb, und seine *intercessio* begründen die Botschaft des Evangeliums von der Gnade. c) Die Wirkung der Gnade ist die Vergebung der Sünden und die Mitteilung des heil. Geistes. Aber die Rechtfertigung wird scharf geschieden von der Erneuerung. Die *iustificatio* ist ein *forense verbum* und bezeichnet lediglich die *remissio peccatorum* und *reconciliatio seu acceptatio personae.* Dies Urteil Gottes ergreift der Glaube. *Fides significat assentiri promissioni dei, quod est in intellectu, et cum hoc assensu necessario coniuncta est fiducia, quae est in voluntate, volens et accipiens promissam reconciliationem et acquiescens in monstrato mediatore* (XXI, 790). d) Mit der Rechtfertigung zugleich wird dem Glauben der Geist zur *renovatio* und *regeneratio* verliehen. Aber der rein judicielle Akt der Rechtfertigung setzt in keiner Weise die Erneuerung voraus. Aus letzterer gehen die guten Werke der *nova obedientia* hervor. So entsteht die *iustitia bonae conscientiae* (XXI, 780), deren Maßstab die Gesetzeserfüllung ist. — e) Die evangelische *poenitentia* faßt also in

sich *contritio, fides, iustificatio, nova obedientia.* — Luthers Gedanken vom Glauben und der Rechtfertigung hat Mel. modifiziert, nicht zum Vorteil der deutlichen Erkenntnis.

7. An zwei Punkten wich der spätere Melanchthon mit Bewußtsein von Luther ab. Unter dem Einfluß des Erasmus gab er (seit 1527) Luthers Determinismus als Stoica *ἀνάγκη* auf. Demnach bleibt auch dem Sünder die *facultas applicandi se ad gratiam. Cum trahitur* (der Wille) *a spiritu sancto, potest obsequi et repugnare* (XXI, 1078). Gott erwählt die Menschen, welche glauben wollen.

8. An Luthers Abendmahlslehre wurde Mel. durch die altkirchlichen Zeugnisse irre. Er verwarf privatim die *ἀρτολατρεία. Κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* finde statt. — So ist Art. 10 der Augustana var. zu verstehen: *de coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini.*

9. Die traditionalistische Fassung der „reinen Lehre" und die Verbindung dieses Begriffes mit dem Kirchenbegriff, die rein forensische Fassung der Rechtfertigung, die Betonung des Gesetzes für die *contritio,* die Gesetzlichkeit der *bona conscientia,* die undeutliche Bestimmung des Glaubens und seiner Entstehung, die Ausschaltung der Prädestination, die Veränderung der Abendmahlslehre, die äußere Autorität des Amtes und die Verstaatlichung der Kirche — das sind die wichtigsten Modifikationen, durch die Mel. Luthers Lehre in die Formen der späteren Orthodoxie hinübergeführt hat.

§ 65. Die theologischen Streitigkeiten im Luthertum von Luthers Tode bis zur Konkordienformel.

C. Schlüsselburg, Haereticorum catalogus 13 Tle., 1597 ff. J. G. Walch, Einleitg. in die Religionsstreitigkeiten innerh. u. außerh. der luth. Kirche 10 Tle., 1730 ff. G. J. Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffes 6 Bde., 1781 ff. (1—3 in 2. A. 1791 ff.) F. H. R. Frank, Theol. der CF. 4 Bde., 1858 ff. W. Preger, Flacius 2 Bde. 1859/61. W. Möller, A. Osiander 1870. G. Kawerau, Philippisten PRE. XV, 322 ff. J. Kunze, Chemnitz PRE. III, 796 ff. Thomasius DG. II², 425 ff. Loofs DG.⁴ 866 ff. 897 ff. Seeberg DG. II¹, 350 ff. P. Tschackert, Die Entstehg. d. luth. u. ref. Kirchenlehre 1910 S. 477 ff. O. Ritschl, DG. des Protest. II 1, 325 ff.

1. Die melanchthonische Auffassung der reinen Lehre war in diesen Lehrkämpfen maßgebend. Melanchthons Schüler (Philippisten) und die sog. Gnesiolutheraner stehen einander gegenüber.

2. In dem adiaphoristischen Streit handelte es sich darum (Leipziger Interim 1548), ob man in Adiaphora der römischen Lehre nachgeben könne. Dagegen war bes. Flacius: *nihil est ἀδιάφορον in statu confessionis et scandali.*

3. In dem majoristischen Streit stand der Meinung des G. Major (1552) und des J. Menius (1554) von der Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit der Widerspruch von Amsdorf und Flacius entgegen: *renovatio est prorsus res separata a iustificatione.* Beides knüpft an die melanchthonische Lehre an.

4. Der antinomistische Streit hatte es mit Amsdorfs Leugnung des Satzes der Synode zu Eisenach 1556, gute Werke seien *in foro legis* und *de idea* zur Seligkeit nötig, zu tun. Auch Andreas Poach und Anton Otto leugneten die Bedeutung des Gesetzes für die Rechtfertigung und das neue Leben des Wiedergeborenen.

5. Der synergistische Streit hub an mit Joh. Pfeffingers Behauptung (1555), der Mensch verhalte sich nicht *pure passive* in der Bekehrung (vgl. § 64, 7). So lehrte auch Viktorin Strigel (Disputation zu Weimar 1560): die Sünde habe den freien Willen nicht vertilgt, sondern nur depraviert; der Wille wirke irgendwie mit bei der Bekehrung. Dagegen Matth. Flacius: Gott allein bekehrt und erneuert den Menschen, aber *non excludit voluntatem ne adsit, sed excludit omnem efficaciam et operationem naturalis voluntatis in conversione.* Er ging weiter, indem er die Sünde nicht nur als Accidens, sondern als Substanz oder doch *forma substantialis* des Sünders faßte. Eine *horrenda metamorphosis* hat das Gottesbild in das Teufelsbild verwandelt. Diese ungeschickte Formulierung wurde Anlaß, Flacius allseitig als Häretiker zu erklären.

6. Der osiandrische Streit bewegte sich seit 1550 um die Rechtfertigungslehre des A. Osiander. Dieser bekämpfte die melanchthonische Rechtfertigungslehre (§ 64, 6c): die Rechtfertigung ist nicht nur Gerechterklärung. Sie hat zur Voraussetzung die *redemptio.* Durch seinen passiven und aktiven Gehorsam hat Christus uns von der Strafe und der Geltung des Gesetzes befreit. Hierdurch wird der neue Zustand der Versöhnung und Vergebung hergestellt. Gott vergibt nun die Sünde und macht dann den Sünder gerecht. Durch das Wort nimmt Christus (das „innere Wort") Wohnung im Menschen in dem Glauben und wirkt in ihm „Frommbkeit". *Iustificare* ist: *ex impio iustum facere. Das die Gerechtigkeit darumb dargeboten werd, das die sünd zuvor vergeben ist.* Da aber die Gerechtigkeit die Sünde nicht

völlig aufhebt, so imputiert Gott uns die Gerechtigkeit des in uns wirksamen Christus. — Nicht ohne Recht berief sich Osiander auf Luther, s. § 57, 12. Philippisten wie Gnesiolutheraner bekämpften Osiander. Sie meinten, daß Gottes Gerechtigkeit durch den passiven Gehorsam Christi zur Sündenvergebung, durch seinen aktiven Gehorsam zur positiven Begnadigung sich bestimmen lasse.

7. Franz Stancarus meinte gegen Osiander: *Christus est iustitia tantum secundum humanam suam naturam.* Georg Karg wollte seit 1567 die *obedientia passiva* allein als satisfaktorisch gelten lassen.

8. Gegen die auch in Deutschland sich ausbreitende calvinische Abendmahlslehre richtete sich Westphal (1552). Brenz trat für Luthers Lehre ein (Synode zu Stuttgart 1559). Melanchthon und nach seinem Tod (1560) die Wittenberger lavierten. Die *Exegesis perspicua et ferme integra de s. coena* 1574 (Joh. Cureus) lehrte: *credentes fide in usu panis et vini fieri vera et viva membra corporis Christi, qui praesens et efficax est per haec symbola, ut per ministerium accendens et renovans corda nostra spiritu suo sancto. Incredulos vero non fieri participes vel κοινωνούς, sed reos corporis Christi propter contemptum.* Die Ubiquität sei eutychianische Häresie. Diese Schrift veranlaßte das Gericht über den sächsischen Kryptocalvinismus und die Verwerfung von Calvins Lehre (1574).

9. Die christologischen Kämpfe wurden zwischen den Heidelbergern und Württembergern (Brenz) über die *communicatio idiomatum* geführt. — Gegen die kryptocalvinistische Befehdung der *Communicatio idiomatum* in Sachsen (P. Eber, G. Major, Krell) trat Chemnitz auf den Plan mit der Schrift De duabus naturis in Christo 1571: die menschliche Natur vermag durch die *unio personalis* die wesentlichen göttlichen Eigenschaften in sich aufzunehmen. Eine περιχώρησις beider Naturen findet statt. Chemnitz denkt dabei den Logos als den Willen, der sich der menschlichen Natur als seines Organes bedient. *Ea enim anima Christi vult, quae divina Verbi voluntas voluit eam velle.* Die Ubiquität nimmt dadurch die Form der Ubivolipräsenz an: *filium dei cum assumpta sua natura ratione hypostaticae unionis adesse posse, ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult, hoc est, ubi se cum illa adesse velle certo verbo tradidit et promisit.* Chemnitz hat die *Communicatio idiomatum* eingehend behandelt. — Joh. Aepinus lehrte, daß Christus die Höllenstrafen als nicht zu seiner satisfaktorischen Leistung gehörig nicht ertragen habe.

10. Um die Prädestination stritten in Straßburg der Calvinist

Zanchi und der Lutheraner Marbach (1561). Ein Ausgleich wurde in der Straßburger Vergleichsformel (1563) erstrebt.

§ 66. Die Konkordienformel.

F. H. R. Frank, Die Theolog. der CF. 4 Tle. 1858 ff. Frank-Seeberg PRE. X, 732 ff. G. Kawerau: Corpus doctrinae PRE. IV, 293 ff. G. Thomasius, Das Bek. der ev.luth. Kirche in der Konsequenz s. Prinzips 1848 u. DG. II², 425 ff. H. Heppe, Gesch. d. deutsch. Prot. Bd. III, 1857. H. Heppe, Die Entstehg. u. Fortbildg. d. Luthertums u. die kirchl. Bek.-schriften desselben v. 1548—1576, 1863. K. Müller, Die Symbole des Luthertums in Preuß. Jahrb. Bd. 63, 129 ff. Seeberg DG. II¹, 366 ff. P. Tschackert, Die Entstehg. der luth. u. ref. Kirchenlehre 1910 S. 572 ff.

1. Der Zusammenhang dieser theologischen Streitigkeiten mit der politischen Lage des Protestantismus (Wormser Religionsgespräch 1557) bestimmte die evangelischen Fürsten zu Versuchen den Frieden herzustellen. Der Frankfurter Rezeß 1558 ging in Melanchthons Bahnen, mahnte zur Eintracht und führte eine theologische Zensur ein. Die Gnesiolutheraner widersprachen in der Weimarischen Confutatio 1559. Auf dem Fürstentag zu Naumburg 1561 kam der Streit über die Augustana *invariata* (1531) und *variata* (1540) hinzu. Die *Corpora doctrinae* stellten in den einzelnen Landeskirchen eine gewisse Einheit her.

2. Man wandte sich energisch dem Versuch einer Konkordie der ganzen lutherischen Kirche zu. Jakob Andreae und Martin Chemnitz verbanden sich zu dem Zweck. Die Grundlage war in dem gemeinsamen melanchthonischen Luthertum gegeben. Die spezifischen Lutheraner dissentierten eigentlich nur in dem Abendmahl, der *Communicatio idiomatum* und der Willensfreiheit. Hierfür wie für die sonstigen Kämpfe der letzten Jahre galt es einen Konsensus finden.

3. Diese Aufgabe löste das Konkordienbuch 1580. Es enthält a) die drei alten Symbole, die Augustana und Apol., Schmalk. Artikel, Luthers Katechismen, b) die Formula Concordiae (Epitome und Solida declaratio). Die KF. stellt allerdings das Evangelium als „Lehre" dar, aber den Begriff des evangelischen Glaubens hat sie nicht aufgegeben: *poenitentes credere debent, hoc est totam suam fiduciam in solum Christum collocent, quod videl. propter peccata nostra traditus sit* (p. 637 der Ausg. von Müller).

4. Die Lehre der KF. ist folgende. Art. 1 und 2 handeln von der Erbsünde und dem freien Willen. Trotz der übrig ge-

bliebenen *iustitia civilis* ist der Mensch *ad bonum prorsus corruptus et mortuus*, aber die Erbsünde ist nicht Substanz. Die *facultas applicandi se ad gratiam* fehlt. *Ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua remanserit . . . Nec plus quam lapis, truncus aut limus.* Gott zwingt den Menschen nicht, aber im Moment der Bekehrung verhält dieser sich *pure passive.* Sofort nach diesem Moment ist das *liberatum arbitrium* da, das fähig ist zur Kooperanz.

5. Art. 3 spricht von der Rechtfertigung. *Christi perfectissima obedientia*, die *agendo et patiendo* sich vollzog, ist sein Verdienst, das Gott uns zur Gerechtigkeit anrechnet. Diese Anrechnung ist die Rechtfertigung, die Vergebung, Versöhnung, Adoption, ewiges Leben bringt. Der Geist wirkt den Glauben, dieser ergreift die Rechtfertigung und dann den die Erneuerung wirkenden Geist. Voran geht die Contrition.

6. Art. 4. Die guten Werke haben die *fides* zur Mutter und zum Ursprung. Ihre Heilsnotwendigkeit zu behaupten gefährdet die angefochtenen Gewissen.

7. Art. 5 und 6: Gesetz und Evangelium. Das Gesetz offenbart Gottes Willen, *qualem oporteat esse hominem*, samt Strafandrohungen. Das Evangelium ist die Predigt von der Gnade Gottes. Die Gesetzespredigt macht den Anfang zur Sündenerkenntnis; es folgt das Evangelium zum Glauben. Auch die Wiedergeborenen bedürfen noch der Gesetzespredigt wegen ihrer Sündhaftigkeit und zur Vermeidung „eigener Heiligkeit und Andacht“.

8. Hinsichtlich des Abendmahls weist Art. 7 Zwingli und Calvin ab, die nur eine *spiritualis praesentia* der göttlichen Natur zugestehen. Die positive Lehre ist: *quod in coena domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur* (539). Hieraus ergibt sich die *manducatio oralis* sowie die *manducatio indignorum.* Also: *sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi* (654). Der Leib Christi vereinigt sich durch *unio sacramentalis* mit der Brotsubstanz. Die Möglichkeit ergibt sich aus der Ubiquität: *ut videl. etiam secundum illam suam assumptam naturam et cum ea praesens esse possit, et quidem praesens sit ubicunque velit* (692 vgl. oben § 65, 9). Die Gabe des Sakramentes: *Ac pii quidem corpus et sanguinem Christi in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis certo sint remissa, et quod Christus in ipsis habitet atque efficax esse velit* (661). Vgl. § 61, 3.

9. Art. 8 bietet die Christologie: Gottes Herrlichkeit ging ein in die menschliche Natur. Der Gottmensch verbarg sie und offenbarte sie, so oft er wollte. Die Vereinigung der beiden Naturen wird unter den Gesichtspunkt der Kooperation gestellt.

10. Art. 9 sagt von der Höllenfahrt, daß die ganze Person Christi zur Hölle gefahren (vgl. § 65, 9).

11. Art. 10 sagt, daß *in statu confessionis* in den Adiaphora nicht nachzugeben sei.

12. Art. 11 lehrt, die Prädestination sei Ursache der Seligkeit der Erwählten als der göttliche Wille, daß alle, die an Christus glauben, selig werden. Gott sah aber auch vor der Zeit der Welt vorher, welche von den Berufenen glauben werden. Diese sind von ihm erwählt. Die *vocatio* ist immer ernst und die *promissio evangelii* allgemein. Es ist menschliche Schuld, wenn sie nicht durch das Wort wiedergeboren werden.

13. Art. 12 verwirft die Lehren der „Rotten und Sekten“ (Schwenkfeldianer, Wiedertäufer, Antitrinitarier).

14. Die KF. stellt die Anschauung der zweiten Generation der Lutheraner dar. Sie hat nicht alle Impulse Luthers angeeignet und verarbeitet (vgl. § 57, 7 ff.).

Zweites Kapitel.

Der Abschluß der Dogmenbildung in den reformierten Kirchen.

§ 67. Die Theologie Calvins in ihrer dogmengeschichtlichen Bedeutung.

Calvin. opp. Corp. Ref. XXIX ff., s. bes. XXIX u. XXX (Institutio religionis christianae), vgl. E. Stähelin, Calv. Leben 2 Bde. 1863. E. Doumergue, Jean Calvin, 4 Bde. 1899 ff. A. Lang, J. Calvin 1909. K. Holl, J. Calvin 1909. B. Beß, Unsere relig. Erzieher II², 1917. A. Lang, Der Ev.-Komm. M. Butzers u. die Grundzüge s. Theol. 1900. Über seine Theologie s. J. Köstlin, Calv. Institutio in Stud. u. Krit. 1868, 7 ff. 410 ff. K. Beth, C. als reformator. Systematiker in Ztschr. f. Th. u. K. 1909, 329 ff. R. Seeberg DG. II¹, 379 ff. F. Loofs DG.⁴ 875 ff. A. Schweizer, Centraldogmen I, 150 ff. M. Scheibe, Calv. Prädestinationslehre 1897. J. M. Usteri, Calv. Sakraments- u. Tauflehre, Stud. u. Krit. 1884, 417 ff. R. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 119 ff. M. Schulze, Das Jenseits-Christentum Calvins 1902. M. Schulze, Meditatio futurae vitae 1901. W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins 1909.

Bohatec u. a., Calvinstudien 1909. A. Kuyper, Reformation wider Revolution (deutsch von Jäger) 1904.

1. Dem melanchthonischen Verständnis Luthers läuft die Verarbeitung der Gedanken Luthers durch M. Butzer († 1551) und Joh. Calvin († 1564) parallel. Neben wesentlicher Einheit mit den religiösen Grundgedanken der Reformation haben diese Theologen und ihre Anhänger die Prädestination besonders betont, in der Abendmahlslehre eine Vermittlung zwischen Luther und Zwingli erstrebt, die Schrift auf das energischste als Quelle der Lehre wie der Ordnung und Verfassung der Kirche proklamiert und hierdurch eine Vollendung der Reformation herzustellen versucht. Der Butzerianismus ist in den Calvinismus aufgegangen, aber auch Melanchthonianer fielen diesem zu.

2. Wir geben Calvins Lehre nach der letzten Ausgabe der Institutio (1559) wieder. Die Schrift ist die alleinige Autorität der Kirche. Die Bücher der Schrift stellen Diktate des heiligen Geistes dar. *Oracula dei* sind Gesetz und Propheten, ebenso die historischen Bücher: *his simul accesserunt historiae, quae et ipsae phrophetarum sunt lucubrationes, sed dictante spiritu sancto compositae* (IV, 8, 6). Von den Verfassern des N.T. gilt: *quod illi fuerunt certi et authentici spiritus sancti amanuenses et ideo eorum scripta pro dei oraculis habenda sunt* (ib. 9). Neben die Begründung der Wahrheit der Schrift durch Inspiration tritt die Begründung durch das *testimonium spiritus sancti.* Die spätmittelalterliche Theorie wird mit Luthers Gedanken kombiniert (vgl. § 50, 3; 52, 3; 59, 2). Das ist die altorthodoxe Inspirationslehre mit ihrer gesetzlichen Fassung der Schriftautorität.

3. Auch Calvin denkt Gott als den *continuo actu* allwirksamen Gotteswillen (vgl. § 57, 4). Dieser Wille ist der Grund alles Seins und Werdens, also auch des Guten und des Bösen. Gott hat Adams Fall verfügt, aber *cadit dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit* (III, 23, 8). Der Wille Gottes legt allem Geschehen Notwendigkeit auf, aber er selbst ist schlechthin frei. *Ubi quaeritur, cur ita fecerit dominus, respondendum est, quia voluit* (vgl. § 51, 3). Vom Menschen galt: *necessitas haec quodammodo voluntaria* (vgl. § 57, 4).

4. Die Sünde Adams ging nach Gottes Ordnung auf alle seine Nachkommen über. *Neque enim in substantia carnis aut animae causam habet contagio, sed quia a deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul ac perderet* (II, 1, 7). Die Erbsünde wird definiert als *haereditaria naturae nostrae pravitas et corruptio . . ., quae primum facit reos irae dei, tum etiam opera in*

nobis profert, quae scriptura vocat opera carnis (ib. 8). Die Freiheit zum Guten ist verloren, aber die natürliche Freiheit bleibt, weil der Mensch *male voluntate agit, non coactione* handelt. Die sündige Menschheit untersteht dem Zorn Gottes und seinen Strafen.

5. Zum Zwecke der Erlösung hat Gott die Menschwerdung Christi vorherbestimmt. Als Prophet hat uns Christus Gott offenbart und als König übt er vom Himmel her seine Herrschaft durch Mitteilung der göttlichen Gaben aus. Als Hoherpriester tut er durch sein Opfer für uns genug *(victima satisfactoria)*, indem er an unserer Statt das Gesetz erfüllte und die Sündenstrafe (auch den ewigen Tod) trug. Dies wie jenes geschah durch seinen Gehorsam. Im Himmel waltet er als unser *advocatus* und *intercessor*. Also Christus versöhnt Gott und erwirbt dadurch die Offenbarung der Gnade und erneuert das Menschengeschlecht.

6. Christus, das Haupt der neuen Menschheit, teilt ihr seinen heiligen Geist mit. Dieser bewirkt den Glauben. Der Glaube ist die Form des religiösen Besitzes: *fidem ipsam certam quandam esse et securam possessionem eorum, quae nobis a deo promissa sunt* (III, 2, 41). Daher die feste Überzeugung von Gottes Güte, daher *fiducia* und ein Ruhegefühl. *In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur* (16). Die Erfahrung der Geistwirkungen in dem Schriftwort bringt die Heilsgewißheit und versichert zugleich der Wahrheit der Schrift.

7. Mit dem Glauben zugleich entsteht die *poenitentia*, d. h. der andauernde sittliche Stand der Wiedergeburt oder Bekehrung, der in der *mortificatio carnis* und der *vivificatio spiritus* samt dem *sancte piequo vivendi studium* besteht. Sowohl die Reue als das sittliche Streben wird durch die Gemeinschaft mit Christus und die Güter des Reiches in uns bewirkt. Das Gesetz treibt nicht nur zur Anfangsreue an, sondern bleibt die dauernde Regel des sittlichen Lebens. Das Ziel desselben ist durch Selbstverleugnung unter dem Kreuz und mit der *meditatio vitae futurae* und Erfüllung der Berufspflichten nach Gottes Geboten die Ehre Gottes zu fördern.

8. Der Glaube empfängt *duplex gratia*, die Heiligung durch den Geist und die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden. *Regeneratio* und *iustificatio* sind zwar unterschieden, sofern erstere allmählich und teilweise, letztere mit einem Mal und ganz eintritt (gegen Osiander), aber sie sind nicht zu scheiden: *quia enim re ipsa*

ad colendam iustitiam renovat deus quos pro iustis gratis censet, illud regenerationis donum miscet cum hac gratuita acceptatione. Die Rechtfertigung besteht in der Erfahrung der auf den menschlichen Gehorsam Christi begründeten Sündenvergebung. *Iustificabitur ille fide, qui operum iustitia exclusus, Christi iustitiam per fidem apprehendit; qua vestitus in dei conspectu non ut peccator, sed tanquam iustus apparet.* Aber nur der erfährt die Vergebung, in dem Christus vermöge seiner Gottheit wirkt. *Inter se distinguamus licet, inseparabiliter tamen utramque* (Rechtfertigung und Heiligung) *Christus in se continet. Vis ergo iustitiam in Christo adipisci? Christum ante possideas oportet. Possidere autem non potes, quin fias sanctificationis eius particeps, quia in frusta discerpi non potest ... Ita liquet, quam verum sit, nos non sine operibus neque tamen per opera iustificari, quoniam in Christi participatione, qua iustificamur, non minus santificatio continetur quam iustitia* (III, 16, 1). Calvin steht hierin Luther näher (§ 57, 12) als Melanchthon (§ 64, 6).

9. Erst durch die Erwählung wird die Heilsgewißheit vollendet. Sie folgt aus dem deterministischen Gottesgedanken. *Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari condicione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus* (III, 21, 5). Nur für die Prädestinierten starb Christus, nur ihnen bringen die Gnadenmittel Gnade. Gott sah nicht nur den Fall und die Strafe voraus, sondern er verfügte sie auch (n. 3). Die Prädestination ist als doppelte zu fassen.

10. Die Summe aller Erwählten bildet die unsichtbare Kirche. Indem aber die Erwählten den Trieb zur Gemeinschaft haben (Wort, Sakrament und Disziplin), entsteht die sichtbare Kirche. Calvin hat von Gott geforderte Ämter in der Kirche angenommen und sich dadurch dem Gedanken einer göttlichen Rechtsordnung wieder genähert. *Il y a quatre ordres ou espèces d'offices, que notre seigneur a institué pour le gouvernement de son église, assavoir les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens, quartement les diacres.* Das ist der *ordo, quo ecclesiam suam gubernari voluit dominus* (IV, 3, 1). Die kirchliche Gewalt erstreckt sich auf die Lehre und den Kultus, die schriftgemäß sein sollen sowie auf die Disziplin, die nach Mt. 18, 17 eine *spiritualis iurisdictio* ist. — Die weltlichen Regenten sind Gottes *officiers et lieutenants.* Die beste Staatsform ist die *aristocratia,* die

allein eine moderierte Freiheit ermöglicht. Die christliche Obrigkeit soll sich beider Gesetzestafeln annehmen, also die bürgerliche Gesellschaft zu Ordnung und Frieden anhalten und für die Unverletzlichkeit der wahren Religion eintreten auf Grund der Urteile des kirchlichen Amtes.

11. Das Sakrament definiert Calvin als *externum symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris dominus obsignat ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum . . . testamur* (IV, 14, 1). Die Taufe bezeugt die Sündenvergebung und versetzt in die Gemeinschaft Christi. Das Symbol ist von einer realen Gotteswirkung begleitet.

12. Calvins Abendmahlslehre behauptet zwar die leibhaftige Gegenwart Christi im Abendmahl: *dico in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem eius* (IV, 17, 11), verneint aber auf das strengste die *prodigiosa ubiquitas.* Wir empfangen aber nicht den Leib Christi *sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit.* Der Sinn der Gegenwart Christi ist also: *suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, non secus ac si corpore adesset; quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cuius communionem spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur* (18). Aber: *non figurat tantum ceu nuda et inanis tessera, sed vere etiam exhibet* (21).

13. Die Beziehungen des calvinischen Verständnisses des Evangeliums zu Luther sind ebenso einleuchtend, als eine Anzahl von Differenzen im einzelnen wie in der Gesamtstimmung unverkennbar sind. Diese Unterschiede begreifen sich in der Regel als Fortwirkungen vorreformatorischer Ideen in der Anschauung Calvins.

§ 68. Die calvinische Lehre als Kirchenlehre.

E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften d. ref. Kirche 1903. — E. F. K. Müller, Symbolik 1896. A. Schweizer, Centraldogmen 2 Bde., 1854/6. Über Arminius u. Dordrecht s. H. C. Rogge PRE. II, 103 ff. IV, 798 ff. Über Wtenbogaart s. D. van Veen PRE. XXI, 518 ff. Seeberg DG. II[1], 407 ff. P. Tschackert, Die Entstehg. der luth. u. ref. Kirchenlehre 1910, S. 402 ff.

1. Calvins Abendmahlslehre hat die Zwinglis verdrängt. Consensus Tigurinus 1549: Die Einsetzungsworte sind *figurate* zu ver-

stehen, aber mit dem Zeichen empfängt der Christ Christum mit seinen geistlichen Gaben. Auch die übrigen späteren Bekenntnisse folgen Calvins Abendmahlslehre: *dass er selbst meine seel mit seinem gecreutzigten Leib und vergossnen Blůt so gewiss zum ewigen leben speise und trencke als ich auss der hand des Dieners empfange . . . das brod* (Heidelberg. Kat.). Die Gläubigen *per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam* (Conf. Helv. poster.).

2. Auch in den übrigen Lehrpunkten halten sich die späteren reformierten Bekenntnisse wesentlich in den Geleisen Calvins. So die Conf. Gallicana 1559. Conf. Belgica 1561. Die anglikan. Art. 1552 resp. 1563. Conf. Scoticana 1560. Die Confessio Helvetica posterior 1562. Der Heidelberger Katechismus 1563. Ungarisches Bek. 1562. Niederländisches Bek. 1566. Die Westminster Conf. 1647. Unter ihnen haben die größte Autorität erlangt der Heidelberger Kat., die Westminster Conf. und die Helvetica post. In Betracht kommen die Lehren von der Schrift, der Sünde, dem Glauben, der Rechtfertigung.

3. Auch Calvins Prädestinationslehre ist schließlich in vielen reformierten Kirchen zur Anerkennung gekommen. Gegen Albert Pighius (1542) und Hieron. Bolsec (1551) hat Calvin die Prädestinationslehre immer schärfer formuliert. Aber der sie bekennende Consensus Genevensis (1552) wurde nur in Genf angenommen. Die reformierten Bekenntnisse erwähnen die Lehre entweder gar nicht oder in sehr gemäßigter Form.

4. Aber die Theologie hat, Calvin folgend, die Prädestinationslehre immer mehr in den Mittelpunkt gerückt. Die Synode zu Dordrecht (1618/19) erhob sie zu kirchlicher Geltung. Jakob Arminius († 1609) verfocht im Rahmen einer ziemlich weit verbreiteten humanistischen praktischen Auffassung des Christentums (Coornhert, Coolhaes), eine mildere Auffassung der Prädestination gegen Franz Gomarus († 1641) strenge supralapsarische Formulierung. Johannes Wtenbogaart und Simon Episcopius folgten ihm. 1610 reichten die arminianisch Gesinnten die Remonstrantia ein: Gott hat beschlossen, diejenigen zu retten, die an Christus glauben würden; der heil. Geist erneuert zum Glauben, aber nicht in unwiderstehlicher Weise. Daher können auch wahrhaft Gläubige abfallen, aber auch wieder erneuert werden. Dagegen erklärten sich die Kontraremonstranten. Die Dordrechter Synode (1618/19) gab ihnen Recht: Gott erwählte vor der Zeit eine bestimmte Anzahl von Menschen zur Seligkeit und beschloß die übrigen

dem Verderben zu überlassen. Die Erwählung realisiert sich durch die Sendung Christi, die wirksame Berufung, die Verleihung des Glaubens, die Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung. Nur den Prädestinierten gilt Christi Werk, nur an ihnen wird das Wort zur Bekehrung wirksam, nur sie haben die *perseverantia sanctorum*. Sie können nicht abfallen. Man wird des auf der Prädestination beruhenden Heils gewiß durch die Beobachtung der sittlichen *fructus electionis infallibiles* in der Seele.

5. Moses Amyraldus (Amyraut † 1664) zu Saumur (Traité de la prédestination 1634) vertrat den sog. hypothetischen Universalismus der Gnade (nur die Erwählung rettet, aber eine gewisse durch Christus erworbene Gnadenoffenbarung wird allen zu Teil). Hiergegen wiederholte die Formula consensus Helvetica (von Heidegger, 1675 Symbol) den Partikularismus der Erwählung.

6. Somit ist Calvins Lehre in den reformierten Kirchen zur Herrschaft gekommen.

Dritter Abschnitt.

Der Abschluſs der Dogmenbildung in der katholischen Kirche.

§ 69. Die Fixierung der mittelalterlichen Theologie als Kirchenlehre durch das Konzil von Trient.

Canones et decreta Concil. Trid. ed. Richter et Schulte, 1853; die Lehrbestimmungen auch in Denzinger's Enchiridion u. bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papstt.[3] S. 210 ff. A. Theiner, Acta genuina concil. Trid. 2 Bde. 1874. Concilium Tridentinum ed. Societas Goerresiana I. IV. X, 1901 ff. Vgl. W. Maurenbrecher im Hist. Taschenbuch 1886, 147 ff.; 1888, 305 ff. H. Hermelink, Ref. u. Gegenref. 1911, S. 179 ff. K. Müller KG. II 2, 1917, 145 ff. 158 ff. P. Tschackert PRE. XX, 99 ff. — Über die Lehre s. Chemnitz, Examen conc. Trid. 1566. R. Seeberg, Beitr. z. Entstehungsgesch. d. Lehrdekrete v. Tr. in Ztschr. f. k. Wiss. 1889, S. 546 ff. 604 ff. 643 ff. u. DG. II[1], 417 ff. Harnack DG. III[4], 692 ff. Loofs DG.[5] 663 ff. J. Hefner, Die Entstehungsgesch. des Trienter Rechtfertigungsdekrets 1908.

1. Die alte Kirche war durch den Protestantismus vor ein doppeltes Problem gestellt. Es galt einerseits den einander bekämpfenden scholastischen Schulen gegenüber einen mittleren Durchschnitt der

scholastischen Theologie zu finden und zur Kirchenlehre zu erheben. Es war andrerseits die Aufgabe, das kirchliche Leben so zu reformieren, daß es den Bedürfnissen des modernen Menschen wieder gemäß wurde. Letzteres leistete der Jesuitenorden, ersteres das Konzil von Trient (1545—63). Hiermit haben wir es zu tun.

2. Sessio 4 entscheidet die Frage nach Schrift und Tradition so, daß *pari pietatis affectu* die heil. Schriften, die Gott zum Autor haben, und die Traditionen, die *vel oretenus a Christo vel a spiritu sancto dictatae* sind, angenommen werden. Die alttest. Apokryphen werden rezipiert, die Vulgata als authentische Übersetzung anerkannt. Die Kirche entscheidet über den Sinn der Schrift.

3. Von der Erbsünde lehrt die 5. Session, daß der erste Mensch die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in die er im Paradiese eingesetzt war (für *constitutus* ursprünglich *creatus*), durch seine Schuld verlor. Dadurch wurde seine Natur *in deterius* verändert. Adams Sünde und Schuld ging *propagatione, non imitatione* auf das Menschengeschlecht über. Menschen können davon nicht befreien. Die Taufe tut es, nicht nur durch Imputation, sondern durch wirkliche Erneuerung. Aber *concupiscentia et fomes* bleiben, nicht so, *quod* (die Concupiscenz) *vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

4. Die 6. Session behandelte die Rechtfertigung, im ganzen sich Thomas anschließend. Nur nach sehr langwierigen Verhandlungen ist man zu einem Resultat gekommen. Die Rechtfertigung ist *translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae.* a) Der Prozeß beginnt mit der *gratia praeveniens (excitans et adiuvans).* Der Mensch wirkt mit *eidem gratiae libere assentiendo et cooperando.* So entsteht der Glaube: *fidem ex auditu concipientes libere moventur in deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt.* Jetzt beginnt auch die Liebe zu Christus und der Abscheu wider das Böse. Diese Präparation auf die Rechtfertigung wird durch das Wort gewirkt (vgl. § 47, 2). b) Auf sie folgt die eigentliche Rechtfertigung durch das Sakrament der Taufe (oder Buße): *quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus.* Dabei wird ausdrücklich verdammt: *homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam,*

qua iustificamur, esse tantum favorem dei. So empfängt der Sünder mit der Vergebung Glaube, Hoffnung, Liebe, nach dem dem Geist gefallenden Maß und *secundum propriam cuiusque dispositionem ac cooperationem.* Pauli „*per fidem*“ meine den Glauben als *fundamentum et radix omnis iustificationis;* „*gratis*“ sage, daß Glaube und Werke vor der Rechtfertigung diese nicht verdienen; über „*sine operibus*“ schwieg man schließlich. — c) Die Rechtfertigung als Gottestat ist freilich ein momentaner Vorgang (vgl. § 47, 4), aber, indem sie einen sittlichen Stand begründet, ist ein Fortschritt in ihr möglich: *per observantiam mandatorum dei et ecclesiae in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide, bonis operibus crescunt atque magis iustificantur.* Die guten Werke sind *merita,* um das ewige Leben zu erlangen. Die sittliche Stimmung: *cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate, formidare enim debent scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt.* — d) Todsünder *rursus iustificari poterunt* durch das Bußsakrament, nicht nur den Glauben. Dazu bedarf es der *contritio,* der *confessio saltem in voto et suo tempore facienda,* samt der *absolutio* und den *opera satisfactionis.*

5. Die 7. Session stellte über die allgemeine Sakramentslehre, die Taufe und die Konfirmation nur die protestantische Lehre verdammende Canones auf. Dabei wird die Formel *continere gratiam* (§ 48, 3) gebraucht; dem Gegensatz der scotistischen und thomistischen Lehre ging man aus dem Wege.

6. a) Vom Abendmahl lehrt Sess. 13, daß unter der *species* der Elemente Christus *realiter et substantialiter* gegenwärtig sei. Durch die Konsekration geschieht *conversio totius substantiae panis in substantiam corporis Christi.* Christi Leib ist im Himmel *iuxta modum existendi naturalem,* durch eine andere uns unbekannte *existendi ratio: multis aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit.* Das Abendmahl befreit von den läßlichen Sünden und präserviert gegen Todsünden. — b) Die Kelchentziehung wurde dogmatisch gerechtfertigt, ohne zu entscheiden, ob sie für immer gelten solle (sess. 21). — c) Das Meßopfer wird in allen Einzelheiten angenommen (sess. 22).

7. Sess. 14 behandelt das Bußsakrament. Sein Wesen liegt in der priesterlichen Absolution. Die *Contritio* bewirkt nicht an sich die Versöhnung, sondern wegen des *saeramenti votum.* Die *contritio imperfecta, quae attritio dicitur,* ist nicht Heuchelei, sondern eine Gabe

des heil. Geistes, durch die der Sünder *viam sibi ad iustitiam paret*, indem sie dazu „disponiert“. In dem Entwurf des Dekrets hieß es von der Attrition: *verum etiam sufficere ad sacramenti huius constitutionem*. Diese Worte sind gestrichen, die Sache aber nicht verändert. Die *confessio* erstreckt sich auf alle Todsünden, deren man sich erinnert; sie sollen *in specie*, nicht nur *in genere* gebeichtet werden. Die *Absolutio* ist nicht nur Deklaration, sondern *ad instar actus iudicialis*. Die *opera satisfactionis* halten von künftigen Sünden ab, verähnlichen Christo, denn *satisfaciendo patimur pro peccatis*, und sühnen unsere Sünde, indem aus Christi Satisfaktion *omnis nostra sufficientia* ist. Das Tragen von Gott auferlegter Leiden ist auch satisfaktorisch.

8. Der Ablaß ist als *usus populo maxime salutaris* beizubehalten, doch muß Mäßigung beobachtet und die Mißbräuche vermieden werden, die Anlaß geben zur häretischen Blasphemie gegen *insigne hoc indulgentiarum nomen* (sess. 25).

9. Den Seelen im Purgatorium helfen Gebete, Meßopfer und Almosen (sess. 25).

10. Über letzte Ölung (sess. 14), Ordination (sess. 23), Ehe (sess. 24) wird die mittelalterliche Lehre vorgetragen. Nicht alle Christen haben die gleiche *spiritualis potestas*, nicht nur eine *temporaria potestas* unterscheidet den Priester vom Laien. — Verdammlich ist die Ansicht *non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio*.

11. Einer Erörterung des Kirchenbegriffes sowie einer Auseinandersetzung zwischen Episkopalismus und Papalismus ist man zu Trient aus dem Wege gegangen. Der Streit, ob der Papst *Christi vicarius* oder *Christi summus vicarius*, ob die Bischöfe ihre Macht *immediate a Christo* oder *a pontifice* empfangen, ob zu *synodus* am Anfang der Dekrete die Worte: *universalem ecclesiam repraesentans* hinzutreten sollten, zeigte, weshalb man die Entscheidung mied. Der Catechismus Romanus bezeichnet die Kirche als *congregatio fidelium*, die äußerlich durch *fidei professio et communio sacramentorum*, innerlich *spiritu gratiae et caritatis vinculo* verbunden sind. Die Gläubigen gehorchen dem Stande, der Richter und Arzt der Sünder ist. Alle Amtsgewalt ist zusammengefaßt im Papst. *Unus est enim eius* (d. h. der Kirche) *rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus . ..., visibilis autem is, qui Romanam cathedram Petri apostolorum principis legitimus successor tenet.* Christus, der die Kirche regiert: *hominem suae potestatis vicarium et ministrum praefecit, nam cum visibilis*

ecclesia visibili capite egeat, ita salvator noster Petrum universi fidelium generis caput et pastorem constituit. Vgl. § 49, 2.

12. Man hat zu Trient die scholastische Lehre zur Kirchenlehre erhoben und sie dadurch vor den Scholastikern gerettet.

§ 70. Die Reaktion der augustinischen Gnadenlehre und die kirchliche Verwerfung letzterer.

C. Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums[3] S. 265 f. 295 ff. P. Tschackert: Jansen PRE. VIII, 589 ff. F. X. Linsenmann, Mich. Bajus 1867. W. Möller (Seeberg) PRE. II, 363 ff. J. v. Döllinger u. F. H. Reusch, Geschichte d. Moralstreitigkeiten in d. röm.-kath. Kirche seit d. 16. Jahrh. 2 Bde. 1889. K. Müller KG, II 2 (1917), 378 ff. Seeberg DG. II[1], 440 ff. Harnack DG. III[4], 735 ff.

1. Die augustinisch-thomistische Gnadenlehre schränkte den jesuitischen Pelagianismus ein. Sie ist daher allmählich verdrängt worden. Man hatte Recht: *Proh dolor, Augustinus sub nomine Iansenii damnatur.*

2. Michael Bajus († 1589) lehrte gut katholisch: der Sünder sei ganz verderbt durch den Fall, die Konkupiscenz ist Sünde; durch die Gnade: *mala voluntas nostra in bonam commutatur*· Die Sündenvergebung ergänzt die Lücken der wirklichen Gerechtigkeit. Pius V. verdammte 1567 in der Bulle „*Ex omnibus afflictionibus*“ 79 Sätze. Bajus widerrief.

3. Ludwig Molina († 1600) lehrte (Liberi arbitrii cum gratiae donis, div. praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia 1588), daß die Gnade den Sünder zwar zum Übernatürlichen erhebt, daß der (sündige) Wille aber von Natur zu dieser Erhebung fähig ist; von Anfang an wirken Gnade und Wille zusammen *concursu simultaneo.* Dieser von den Thomisten bekämpfte Semipelagianismus wurde von den Jesuiten verteidigt. Die 1598 eingesetzte *Congregatio de auxiliis gratiae* kam zu keinem Resultat.

4. Gegen die jesuitische Laxheit erhoben sich augustinisch gestimmte Mystiker, die an der Abtei Port-Royal ihren Mittelpunkt hatten. Ihr Programm wurde die Schrift des Bischofs von Ypern, Cornelius Jansenius († 1638): „Augustinus seu doctrina Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adv. Pelagianos et Massilienses“. Sie wurde 1640 herausgegeben. Das Werk enthält eine treue Reproduktion der augustinischen Lehre: die Sünder ersterben in Concupiscenz und Unwissenheit, die Gnade ein *medicinale*

auxilium die Inspiration der Liebe. Der Glaube zielt ab auf die Liebe, der Liebe folgt die Vergebung. — Jansens Lehre wurde verworfen von Urban VIII. 1642 in der Bulle „*In eminenti*", Innocenz X. in der Bulle „*Cum occasione*" 1653, Alexander VII. in der Constitutio „*Ad sanctam b. Petri sedem*" 1665, Clemens XI. 1705. Vergeblich war die glänzende Verteidigung der Jansenisten. 1710 wurde Port-Royal zerstört.

5. Die Kämpfe wurden erneuert durch die Meditationen des Oratorianers Paschasius Quesnel († 1719) über das N. T. (Le nouveau test. en françois avec des réflexions morales sur chaque verset). Die Konstitution „*Unigenitus*" (1713) verdammte 101 Sätze dieser Bibelerklärung. Es werden z. B. folgende Sätze verworfen: *Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum sine fidei lumine, sine Christo et sine charitate?* — *Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.* — *Fides est prima gratia et fons omnium aliarum.* — *Prima gratia, quam deus concedit peccatori, est peccatorum remissio.* — *Fides iustificat quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per charitatem.* — *Iesu Christi gratia, principium efficax boni cuiuscunque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest.* — Appellanten und Akzeptanten standen einander gegenüber. Benedikt XIV. entschied schließlich (1756), daß die Konstitution zwar zu Recht bestehe, aber niemand zu behelligen sei, der sie nicht öffentlich angegriffen habe. Die Konstitution ist „von der ganzen katholischen Welt anerkannt" (Denzinger).

6. Pius IX. dogmatisierte die *Immaculata conceptio* durch die Konstitution „*Ineffabilis deus*" (1854): *Declaramus, pronutiamus et definimus, doctrinam, quae tenet beatissimam virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*

§ 71. Die Vollendung des römischen Dogmas von der Kirche; das vatikanische Konzil.

v. Münch, Vollst. Sammlg aller älteren u. neueren Konkordate 2 Bde., 1830f. C. Mirbt: Emser Kongreß PRE. V, 342ff. F. Nippold, Handb. d. neuesten KG³. Bd. 1 u. 2. Die Constitutiones d. Conc. bei Denzinger Enchirid. n. 1630ff. u. Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums³ 1911, S. 358ff. J. Friedrich, Gesch. d. vat. Konz. 3 Bde. 1877. 83. 89. K. Benrath,

Pius IX. PRE. XV, 459 ff. Th. Granderath, Gesch. d. vat. Konzils 3 Bde. 1903. C. Mirbt PRE. XX, 445 ff. Seeberg DG. II[1], 448 ff.

1. Der Episkopalismus zählte auch nach dem Tridentinum viele Vertreter. In Frankreich hatte die Declaration du clergé de France unter Ludwig XIV. die gallikanischen Freiheiten gewahrt (1682), die päpstliche Autorität aber beschränkt. *In fidei quoque quaestionibus praecipuas summi pontificis esse partes eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi ecclesiae consensus accesserit.*

2. In Deutschland vertrat Nik. v. Hontheim (Febronius) in der Schrift De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis 1763 eindrucksvoll den Episkopalismus. Die Unzufriedenheit der Bischöfe mit den päpstlichen Nuntien gab Anlaß zur praktischen Anwendung dieser Grundsätze, die Emser Punktation (1786), Synode zu Pistoja (1786). Aber Rom beharrte bei seinen Ansprüchen (das Breve „Super soliditate" 1786; Constitution Auctorem fidei 1794).

3. Diesen erwies sich das Zeitalter der Restauration als günstig. Die Konkordate (Napoleon 1801, mit vielen Staaten seit 1816) setzten die Herrschaft des Papstes über die Kirche voraus. Der Kurialismus hatte gesiegt.

4. Das vatikanische Konzil (1869/70) hat durch die Constitutio „Pastor aeternus" festgestellt: der Papst ist als Nachfolger des Apostelfürsten *verus Christi vicarius totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum pater et doctor.* Ihm eignet die wirkliche *potestas iurisdictionis*, die sich als *ordinaria* und *immediata* auf alle Christen erstreckt. In allen Fragen des Glaubens, der Sitte und des Kirchenregimentes ist der Papst die irrtumslose Autorität der Kirche: *Itaque nos . . . sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse declaramus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit: ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit!*

§ 72. Schlufs.

In der griechischen Kirche hat die kirchliche Lehre als solche über die in § 23 charakterisierten Erscheinungen hinaus eine wirkliche Fortbildung nicht erfahren. Die Dogmenbildung der römischen Kirche haben wir bis auf die Gegenwart verfolgt. Schwierigkeit bereitet nur der Abschluß der Dogmengeschichte auf evangelischem Boden. Man kann die Forderung erheben, die Geschicke des evangelischen Dogmas bis auf die Gegenwart zu führen. Es wäre von der Versteinerung der Lehre in dem Zeitalter der Orthodoxie, von der Erweichung des Dogmas durch den Pietismus und von seiner Auflösung durch den Rationalismus, sodann aber von den Deutungen und Mißdeutungen, von dem vertieften Verständnis und der prinzipiellen Abrogierung, die das Dogma in unserem Jahrhundert betroffen haben, zu reden. Aber diese Bewegung hat doch weder zur Aufhebung des alten Dogmas noch auch zu einem neuen Dogma geführt. Es wird daher bei dem gefundenen Abschluß um so mehr sein Bewenden haben dürfen, als die theologischen Disziplinen der Symbolik, sowie der Geschichte der neueren protestantischen Theologie der geschichtlichen Erforschung der Geltung und des Verständnisses des Dogmas in der Gegenwart dienen.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

Die Grundwahrheiten der christl. Religion.

Von **Prof. D. Dr. R. Seeberg-Berlin. Sechste Auflage.** 1918. VII, 182 Seiten. M. 4.50, kart. M. 6.—.

Inhalt: Urspr. u. Wesen d. Religion. Religionen d. Menschheit u. d. absol. Religion. Christentum als d. absol. Religion. Beweis der absol. Religion. Glaube u. Liebe. Christentum als positive Religion. Kirchl. Dogma. Offenbarung Gottes in J. Christo. Der freie Mensch u. d. allwirksame Gott. Wesen der menschl. Sünde. Ursprung u. Ausbreitung d. Sünde, d. Erlöser d. Sünde. Person J. Christi. Werk Christi. Gemeinde J. Christi. Entstehung u. Entwicklung d. neuen Lebens d. Christen. Der sittliche Kampf um das neue Leben und sein Ziel.

Das Buch wendet sich an gebildete Christen aller Kreise und zeigt in positivem Aufbau das Christentum wie es den Gebildeten unserer Tage zugänglich gemacht werden kann und soll.

Adelsblatt:

Wir brechen hier ab. Ist's doch nicht unsere Absicht, unseren Lesern durch diese Zeilen die Lektüre des Buches zu ersetzen und überflüssig zu machen, vielmehr sie dazu anzuregen. Sie wird nicht nur hohen Genuß gewähren, sie ist für den, der unserer Zeitgeschichte aufmerksam folgt, unerläßlich; denn das Buch wird die öffentliche Diskussion erheblich und auf längere Zeit beeinflussen. Den Eindruck aber wird jeder durch dasselbe gewinnen, daß es etwas Herrliches ist um den rechten persönlichen, sieghaften Christusglauben.

Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert.

Eine Einführung in die religiösen, theolog. und kirchl. Fragen der Gegenwart. Von Geh. Rat Prof. D. Dr. **R. Seeberg**, Berlin. 3. erweiterte Aufl. 1910. X, 428 Seiten. M. 9.35.

Inhalt: I. Gesichtspunkte und Einteilung. Aufklärung. Der alte Glaube. Klassiker und Romantiker, Goethes relig. Anschauung, Herders Anregungen. Schleiermachers Anfänge, die Reden u. d. Monologen. Der lebendige Gott, d. Zeitalter d. Erweckung. Restauration u. Romantik in d. kathol. Kirche. Kampf wider d. Rationalismus. Union. Schleiermacher als Theologe u. Kirchenmann. Die Stellung von Kant, Hegel u. Schelling z. Christentum. Theologie u. Kirche, die theol. Richtungen, Strauß' Leben Jesu. Theol. Repristinationen. Bauers Stellung in d. Gesch. d. Theologie. II. Hist. u. polit. Wandlungen. Bismarcks Christentum, Realismus und Idealismus. Geistige Wandlungen, Philosophie u. d. prakt. Materialismus. Nationalökonomie, Naturwissenschaft u. Geschichte. Neue Stimmungen, Schopenhauer, Hartmann u. Nietzsche. Bildung, Kunst, Literatur. Die Christen von heute, die Aufgaben d. Predigt u. d. höheren Religionsunterrichtes. Kirchenverfassung und Kirchenpolitik. Der Protestantenverein, Bekenntnisfrage, Sektierer. Die theol. Standpunkte: Konservative u. liberale Theologie, Hofmann u. Frank. Theologie Ritschls. Die dogm. Aufgaben der Gegenwart. Exegetische u. histor. Theologie. Innere und äußere Mission. Kirche u. soziale Frage. Einheitstendenzen in d. evangel. Kirche. Blick auf die röm.-kath. Kirche, Schluß.

Christlicher Bücherschatz:

Es ist eine wahre Lust, dem Verfasser auf seinen lichtvollen imponierend sicheren Gängen durch das Jahrhundert zu folgen, auf denen er in siegesfreudigem Vertrauen das alte Lied vom alten Gott hört, auch in den Labyrinthen menschlichen Irrtums. Das Buch hat trotz seines subjektiven Einschlags den Wert einer Zeiturkunde, weil es den Tatsachen ihr Recht läßt und auf der Höhe nüchterner Erfassung des Bleibenden und Bedeutenden steht. Der Stil ist glänzend.

BT Seeberg
21 Grundriss der
.S44
dogmengeschichte
616549

L. Hemmes.
MAY 29 5609 Drexel Ave.

JAN C Bergendoff

JAN 28 '31 7352 Calumet

APR 18 19 J. Pelikan

MAY 4 1945 5-3-45

J. O. Flaherty

MAY 20

C.T.S.

Abraham Y. Cho
6007 Woodlawn

BT 21 .S44 | Seeberg Grundriss der dogmengeschichte. 616549.

JAN 25 '81 C. Bergendoff

APR 1 8 1964 Pelikan

5-3-45

Ahnhan Cho